Dr. Saifuddin, M.Ag.

Ulama PEREMPUAN Ideologi Patriarki dan Penulisan

Studi Peran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu

IAIN Antasari Press
2013

Dr. Saifuddin, M.Ag.

Ulama Perempuan

Ideologi Patriarki dan Penulisan Kitab Kuning

IAIN Antasari Press
2013

Ulama Perempuan
Ideologi Patriarki dan Penulisan Kitab Kuning
Studi Peran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam
Penulisan Kitab *Parukunan Melayu*

Penulis
Dr. Saifuddin, M.Ag.

Cetakan I, November 2013

Desain Cover
Zainal F

Tata Letak
Mariatul Asiah

Penerbit
IAIN ANTASARI PRESS
JL. A. Yani KM. 4,5 Banjarmasin 70235
Telp.0511-3256980
E-mail: antasaripress@iain-antasari.ac.id

Pencetak
Aswaja Pressindo

vii + 185 halaman, 15.5 x 23 cm
SBN: 978-979-3377-79-7

PENGANTAR PENULIS

Puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah swt., karena berkat rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, buku ini berhasil diselesaikan, meskipun dalam proses penyelesaiannya menghadapi banyak hambatan dan tantangan. Salawat dan salam semoga tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw., para anggota keluarganya, para sahabatnya, dan seluruh pengikutnya yang setia hingga akhir zaman.

Buku yang kini ada di tangan pembaca ini semula berasal dari laporan penelitian kompetitif penulis yang berjudul "Ulama Perempuan, Ideologi Patriarki, dan Penulisan Kitab Kuning: Studi tentang Peran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu". Penelitian kompetitif ini dapat terlaksana atas bantuan biaya dari DIPA Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI tahun 2010.

Kemudian laporan penelitian tersebut penulis revisi dengan mengoreksi dan melakukan penambahan pada beberapa bagian tertentu. Hasil revisi dari laporan penelitian tersebut yang sudah diubah dalam bentuk naskah buku terpilih oleh tim seleksi yang kemudian diterbitkan oleh Antasari Press dengan judul *Ulama Perempuan, Ideologi Patriarki, dan Penulisan Kitab Kuning: Studi Peran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu* pada tahun 2013. Buku ini ternyata mendapat sambutan yang cukup baik dari sidang pembaca. Setelah dilakukan revisi, buku ini diterbitkan kembali dengan judul *Mutiara Khatulistiwa: Biografi dan Pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.*

Dengan selesainya laporan penelitian yang kemudian diterbitkan menjadi buku ini, saya menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada pihak-pihak yang secara langsung atau tidak langsung telah memberikan bantuannya, baik secara perorangan maupun kelembagaan. Ucapan terima kasih yang tulus saya sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. H. Mohammad Ali, MA, yang waktu itu menjabat sebagai Direktur Jenderal Pendidikan Islam, dan Bapak Prof. Dr. H. Machasin, MA, yang waktu itu adalah Direktur Pendidikan Tinggi Islam dan sekarang menjabat sebagai Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI, atas segala

kebijakan, perhatian, dan dorongannya, sehingga dapat terselenggara proyek penelitian ini.

Penghargaan dan ucapan terima kasih tak lupa pula saya sampaikan kepada para panelis, Ibu Dr. Siti Musdah Mulia, M.A., APU, Ibu Dr. Widjayanti, dan Bapak Dr. Bambang Rustanto, M.Hum., atas berbagai masukan, kritik, dan saran yang sangat berharga, baik pada saat seminar proposal maupun seminar hasil penelitian (*interim report*).

Ucapan terima kasih yang tulus juga penulis sampaikan kepada Ibu Dr. Dina Hermina, M.Pd., yang waktu itu menjabat sebagai Ketua Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari Banjarmasin, beserta seluruh jajaran pengurus yang telah memberikan bantuan dan kemudahan kepada penulis, mulai awal pengajuan proposal penelitian, seminar proposal, seminar hasil penelitian (*interim report*), hingga penyelesaian akhir laporan penelitian yang kemudian menjelma menjadi buku. Di lembaga ini penulis merasa mendapatkan tempat yang lapang dan mitra dialog yang sehati untuk memperjuangkan nasib kaum yang selama ini terpinggirkan.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan pula kepada jajaran pimpinan beserta seluruh staf di Perpustakaan Pusat IAIN Antasari Banjarmasin, Perpustakaan Fakultas Ushuluddin (sekarang Ushuluddin dan Humaniora), dan Perpustakaan Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin, yang telah menyediakan sejumlah literatur, serta memberikan fasilitas dan kemudahan kepada penulis selama proses penelitian berlangsung.

Secara khusus saya ingin menyampaikan terima yang sedalam-dalamnya kepada istri tercinta, Mariatul Kiftiah, S.Ag. serta kedua anak tersayang, Arifah Khairina Maulidiyah dan Muhammad Mustafid Zaidan. Kehadiran mereka menjadi sumber inspirasi yang penting dalam hidup saya. Apalagi, ketika dalam proses penelitian hingga penyelesaian laporan, penulis mengalami sakit maag kronis dan vertigo berat sehingga harus cuti mengajar beberapa waktu lamanya. Dalam situasi seperti ini kehadiran istri saya tercinta dan anak-anak tersayang sangat membantu memberikan dorongan untuk bertahan hidup dan menyelesaikan penelitian ini.

Kiranya masih banyak pihak yang telah memberikan bantuan selama proses penelitian hingga selesainya buku ini, yang nama-nama mereka tidak dapat

disebutkan satu persatu di sini. Kepada mereka penulis sampaikan banyak terima kasih, semoga semuanya mendapatkan pahala dari Allah swt.

Penulis menyadari betul bahwa buku ini masih jauh dari sempurna dan di dalamnya masih banyak kekurangan. Oleh karena itu, penulis sangat mengharapkan kritik, saran, dan koreksi dari para pembaca semua. Akhirnya, mudah-mudahan buku ini dapat memberikan manfaat. Amin.

DAFTAR ISI

PENGURUS WILAYAH
NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI KALIMANTAN SELATAN

BAB I
ULAMA PEREMPUAN, IDEOLOGI PATRIARKI, DAN PENULISAN KITAB KUNING: CATATAN PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Studi

Studi tentang "ulama perempuan" dalam sejarah Islam masih sangat langka, bukan hanya di Indonesia, tetapi juga di wilayah-wilayah muslim lainnya, seperti Arabia, Asia Barat, Afrika, Afrika Utara, dan Anak Benua India. Meski studi tentang perempuan dan gender belakangan ini terus menemukan momentumnya, namun perhatian hampir tidak pernah diberikan kepada sejarah sosial-intelektual ulama perempuan. Asumsi awal yang digenggam oleh banyak sarjana dan peneliti bahwa hal itu merupakan salah satu bukti tentang tidak signifikannya kaum perempuan dalam tradisi keulamaan atau bahkan dunia keilmuan pada umumnya.[1]

Penelusuran awal tentang "ulama perempuan" di Timur Tengah oleh Azyumardi Azra mengindikasikan bahwa pengetahuan umum tentang ulama perempuan masih sangat terbatas. Bahkan, dapat dikatakan sejarah ulama perempuan adalah sejarah yang masih gelap. Ada kesan umum—yang masih perlu diuji—bahwa ulama perempuan tidak mendapat tempat yang selayaknya dalam sumber-sumber sejarah atau historiografi Islam. Penelitian singkat Azra mengisyaratkan bahwa ulama perempuan bukan tidak ada dan tidak tercatat dalam sumber-sumber sejarah, khususnya di Timur Tengah. Terdapat cukup banyak ulama perempuan sekaligus perempuan-perempuan yang mempunyai peranan penting dalam kancah keulamaan dan keilmuan Islam, mulai hadis, fikih, hingga tasawuf.[2]

Sejumlah data awal juga menunjukkan adanya partisipasi aktif kaum perempuan dalam tradisi keulamaan dan keilmuan Islam. A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal (w. 241 H) dalam kitab *Musnad*-nya telah mencantumkan hadis-hadis yang

---

[1] Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 147.

[2] Azyumardi Azra, "Biografi Sosial-intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Historiografi", dalam Jajat Burhanudin (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. xxii; Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara*: *Merajut Kerukunan Antarumat*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002), h. 82-96; Azyumardi Azra, *Historiografi Islam,* h. 147-148.

diriwayatkan oleh para sahabat perempuan Nabi saw. Dalam karya tersebut tercatat sebanyak 125 nama sahabat perempuan yang meriwayatkan hadis.[3] Mu<u>h</u>ammad ibn Sa'ad (w. 230 H) dalam kitabnya, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, juga menyusun biografi para sahabat perempuan, terutama yang meriwayatkan hadis, dalam satu jilid khusus.[4] Seorang penulis kamus biografis, Abû 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Sulamî (w. 412 H/1021 M), mencatat tidak kurang dari dari 82 ulama perempuan sufi,[5] dan Javad Nurbakhsh telah menyebutkan puluhan perempuan sufi.[6] Ruth Roded juga mencatat adanya sejumlah nama ahli hukum Islam (fikih) dari kalangan perempuan.[7]

Namun yang menjadi persoalan, dari sekian banyak ulama perempuan itu tidak ada seorang pun dari mereka yang telah menciptakan teks-teks keagamaan secara tertulis yang dapat diakses pada masa kini sehingga wacana keagamaan bukan hanya didominasi oleh ulama laki-laki. Syafiq Hasyim mengungkapkan bahwa dalam rentang sejarah yang panjang, sejak wafatnya Nabi saw. dan sahabat-sahabat terdekatnya, kemudian masa tabiin dan seterusnya, tidak seorang pun dari jajaran ulama perempuan yang diekspos sebagai penulis kitab.[8]

Dalam situasi dan kondisi kesejarahan yang demikian itu merupakan fenomena yang sangat menarik jika di kalangan masyarakat Melayu-Banjar, khususnya di Kalimantan Selatan, telah muncul seorang ulama perempuan yang tercatat sebagai penulis kitab kuning beraksara Arab Melayu. Ulama perempuan itu adalah Fatimah binti Abdul Wahab Bugis, penyusun kitab *Parukunan Melayu*

---

[3] A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal, *al-Musnad*, (Kairo: Dâr al-<u>H</u>adîts, 1416 H/1995 M), juz XVII, h. 204-635; juz XVIII, h. 5-605.

[4] Mu<u>h</u>ammad ibn Sa'ad ibn Manî' al-Zuhrî, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Khanjî, 1421 H/2001 M), juz X, h. 5-459. Lihat pula, Ibn Sa'ad, *Purnama Madinah: 600 Sahabat Wanita Rasulullah Saw. Yang Menyemarakkan Kota Nabi*, terj. Eva Y. Nukman, (Bandung: Al-Bayan, 1997).

[5] Nama-nama ulama perempuan sufi itu selengkapnya, lihat Abû 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Sulamî, *Sufi-Sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2004), h. 89-221.

[6] Javad Nurbakhsh, *Wanita-wanita Sufi*, terj. MS. Nasrullah dan Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1416 H/1996 M), h. 5-235.

[7] Lihat Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1995), h. 148.

[8] Syafiq Hasyim, *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective*, (Jakarta: Solstica Publishing, 2006), h. 87; Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 134.

yang juga dikenal dengan *Parukunan Jamaluddin*.[9] Fatimah binti Abdul Wahab adalah murid perempuan yang paling cerdas sekaligus cucu Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dari hasil perkawinan Syarifah binti Syaikh Muhammad Arsyad dengan Syekh Abdul Wahab Bugis, teman seperguruan Syekh Muhammad Arsyad ketika menuntut ilmu di Haramain (Makkah dan Madinah).[10]

Kitab *Parukunan Melayu* sendiri termasuk salah satu nomenklatur terbesar yang pernah dihasilkan oleh ulama Melayu-Banjar, selain kitab *Sabîl al-Muhtadîn* karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dan *Durr al-Nafîs* karya Syekh Muhammad Nafis al-Banjari.[11] Kitab ini lebih jauh juga dinilai sangat berpengaruh dalam literatur Melayu.[12] Dalam komunitas santri Melayu-Banjar sampai sekarang kitab *Parukunan*—termasuk *Parukunan Jamaluddin*—masih

---

[9] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjary: Ulama Besar Juru Dakwah*, (Banjarmasin: Penerbit Karya, 1979), h. 16; H.W. Muhd. Saghir Abdullah, *Syeikh Muhd. Arsyad al-Banjari: Matahari Islam*, (Mempawah: Pondok Fathonah, 1982), h. 62-63; Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Martapura: Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar (Yapida), 2003), h. 156; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 177; Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 54-55; H.A. Ghazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2003), h. 136, 141; Abu Nazla Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, (Kandangan: Penerbit Sahabat, 2007), h. 65; Alfisyah, "Genealogi Gerakan Perempan Banjar", *Kandil*, No. 11, Th. III, November-Januari 2006, h. 6.

[10] Syekh 'Abd al-Rahmân Shiddîq ibn Haji Muhammad 'Afîf Banjarî, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, (Singapura: Mathba'ah Ahmadiyyah, 1356 H), h. 8. Ada informasi yang menyatakan bahwa sewaktu di Makkah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari mengawinkan anaknya, Syarifah, secara *mujbir* dengan teman belajarnya, Syaikh Abdul Wahab Bugis, tanpa sepengetahuan anaknya. Namun, ketika pulang ternyata anaknya sudah dikawinkan oleh Sultan (wali hakim) dengan seorang bernama 'Utsman dan telah melahirkan anak pula (anak dari hasil perkawinan Syarifah dengan 'Utsman bernama Muhammad As'ad). Menurut hukum Islam mazhab Syafi'i, kedua bentuk pernikahan itu sah pada tempatnya masing-masing. Menghadapi kasus itu, Syaikh Arsyad menyelesaikannya dengan cara yang cukup menarik, yaitu dengan melakukan pemeriksaan waktu terjadinya perkawinan dengan keahliannya di bidang ilmu falak mengingat perbedaan waktu di Makkah dan di Martapura. Dari hasil pemeriksaannya menunjukkan bahwa pernikahan di Makkah terjadi beberapa saat sebelum pernikahan di Martapura. Atas dasar itulah, maka ikatan pernikahan Syarifah dengan 'Utsman dibatalkan (difasakh), dan ditetapkan sahnya pernikahan Syarifah dengan Syaikh Abdul Wahab Bugis. Lihat Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 7-8; Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 122.

[11] Ahmadi Hasan, *Adat Badamai: Interaksi Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Banjar*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2007), h. 113.

[12] Lihat "Mufti Jamaluddin al-Banjari Berpengaruh Besar pada Literatur Melayu", http://m.riaupos.co/517-spesial-berpengaruh-besar-pada-literatur-melayu.html, diakses pada tanggal 24 Agustus 2014.

terus digunakan di kampung-kampung, terutama di kalangan kaum tradisionalis.[13] Bahkan, beberapa komunitas santri Melayu di kawasan Asia Tenggara, seperti Malaysia, Brunei Darussalam, Pattani (Thailand), Mindanao (Philipina), Vietnam, Kamboja, dan Birma, juga menggunakan kitab *Parukunan* sebagai rujukan dalam pelajaran agama.[14]

Barangkali masyarakat atau kalangan pembaca banyak yang tidak menyadari jika kitab *Parukunan Melayu* ditulis oleh seorang ulama perempuan, karena belakangan kitab itu dicetak atas nama seorang ulama laki-laki yang tidak lain paman Fatimah sendiri, yakni Mufti Haji Jamâluddîn.[15] Mufti Jamâluddîn adalah putra Syaikh Mu<u>h</u>ammad Arsyâd al-Banjari, dari hasil perkawinannya dengan seorang perempuan bernama Go Hwat Nio (Guwat).[16] Go Hwat Nio binti Kapten Kodok adalah seorang keturunan Cina yang memeluk Islam di hadapan Syekh Muhammad Arsyad. Lebih lanjut, Mufti Jamâluddîn adalah seorang laki-laki berpengaruh, ulama yang paling terkemuka di Kalimantan Selatan pada zamannya.

Peran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam penulisan kitab kuning (*Parukunan Melayu*) sungguh menarik untuk diteliti dan dikaji. Apalagi belakangan karya tersebut dicetak atas nama seorang ulama laki-laki (Mufti Jamâluddîn), sehingga peran Fatimah sendiri masih terkubur bagaikan "mutiara yang hilang" di tengah arus besar kesejarahan yang bersifat *androcentic*. Dengan kata lain, kontribusi Fatimah binti Abdul Wahab tetap menjadi "misteri" yang perlu digali dan diangkat dari puing-puing kesejarahannya.

Sampai sejauh ini belum diketahui secara pasti mengapa Mufti Jamâluddîn mengatasnamakan kitab itu. Dalam dunia kitab kuning memang tidak ada *copyright* (hak cipta), dan menyalin tulisan orang lain tanpa kreditasi sudah

---

[13] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 55.

[14] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 17; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 74-75; Farha Ciciek, "Syaikhah Fatimah Al Banjari: 'Ada' tetapi 'Ditiadakan'", *Swara Rahima*, No. 34, Th. XI, Maret 2011, h. 30.

[15] Dalam edisi cetakannya, di halaman judul secara jelas tertulis "karangan bagi *al-'âlim al-'allâmah* Mufti Jamâluddîn ibn al-mar<u>h</u>ûm *al-'âlim al-fâdhil* al-Syaikh Mu<u>h</u>ammad Arsyâd al-Banjari". Lihat Jamâluddîn ibn al-Mar<u>h</u>ûm al-'Âlim al-Fâdhil al-Syaikh Mu<u>h</u>ammad Arsyâd al-Banjari, *Parukunan*, (Singapura, Jedah: al-Haramain, t.th.), h. 1.

[16] 'Abd al-Ra<u>h</u>mân Shiddîq, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, h. 28; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 60; Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tentang Zakat*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2005), h. 19.

menjadi kebiasaan. Namun, menurut pengamatan Martin van Bruinessen, boleh jadi identitas pengarang yang sebenarnya sengaja disembunyikan—sesuai dengan anggapan yang sudah mapan bahwa mengarang kitab merupakan pekerjaan laki-laki.[17] Pandangan van Bruinessen ini tampaknya masih perlu diuji dengan melihat lebih jauh konteks sosial, politik, dan budaya pada saat karya tersebut ditulis.

Dilihat dari segi isinya, kitab *Perukunan Jamâluddin Melayu* tak jauh berbeda dengan kitab sejenis lainnya. Fatimah sendiri tentu bukan seorang feminis yang dengan sengaja menulis kitab fikih alternatif. Kitabnya sangat sederhana dan hanya menguraikan beberapa ajaran pokok yang berhubungan dengan salat, puasa, cara mengurus mayat, atau lainnya. Namun pengarang tidak meletakkan perempuan pada posisi lebih rendah atau kurang suci daripada laki-laki. Dia juga menghindari pembahasan yang sangat membedakan antara kedua jenis kelamin (seperti masalah akikah, waris, dan kesaksian). Ketika membicarakan masalah haid dan mandi sesudah haid, tidak ada kesan seolah-olah perempuan yang sedang menjalani haid adalah kotor. Dia tidak memakai istilah seperti "bersuci" (yang secara tersirat menyatakan bahwa perempuan kondisi haid tidak "suci"), tetapi secara netral hanya menyebutkan, bahwasanya hal-hal yang mewajibkan mandi itu lima perkara, yakni: mati (kecuali mati syahid), haidh, nifas, *wiladah* (keguguran), dan *janabah* (persetubuhan).[18]

Berdasarkan latar belakang pemikiran di atas, diketahui bahwa keterlibatan ulama perempuan Melayu-Banjar (di Kalimantan Selatan) dalam arus tradisi keilmuan Islam di Nusantara, khususnya dalam kancah penulisan kitab kuning, menjadi bidang garapan yang cukup menarik dan sekaligus menantang untuk dikaji. Di sinilah pentingnya peran dan pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dijadikan sebagai fokus kajian dalam buku ini.

B. Rumusan Masalah dan Pembatasan Studi

Studi ini berusaha menjawab beberapa permasalahan pokok berikut:

Pertama, siapa penulis sebenarnya kitab *Parukunan Melayu*? Mengapa identitas Fatimah binti Abdul Wahab Bugis disembunyikan dalam penulisan karya tersebut?

---

[17] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning,* h. 177.

[18] Jamâluddîn, *Parukunan,* h. 8; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning,* h. 177.

Kedua, bagaimana latar belakangan kehidupan keluarga, pendidikan, pengalaman, dan karier Fatimah binti Abdul Wahab Bugis?

Ketiga, bagaimana *setting* sosial, politik, budaya, dan religio-intelektual pada saat karya tersebut ditulis?

Keempat, bagaimana kandungan isi kitab tersebut dan sekaligus apakah dari gambaran penyajian yang ada di dalamnya telah mencerminkan pengalaman penulis perempuan?

Sebagai bagian dari studi historis, pembatasan masalah dalam studi ini paling tidak menyangkut pembatasan waktu, pembatasan ruang, dan pembatasan objek penelitian. Dari segi waktu, lingkup penelitian ini dibatasi sejak perempat terakhir abad XVIII hingga pertengahan abad XIX M saat Fatimah binti Abdul Wahab Bugis menjalani episode kehidupannya. Sedangkan dari segi ruang, studi ini dibatasi pada lingkup Kalimantan Selatan (wilayah Kesultanan Banjar). Dari segi objeknya, lingkup studi ini dibatasi pada peran serta dan pemikiran Fatimah dalam (penulisan) kitab *Parukunan Melayu*.

C. Tujuan dan Signifikansi Studi

Sesuai dengan rumusan masalah yang telah disebutkan sebelumnya, maka yang menjadi tujuan studi ini adalah:

Pertama, menemukan kembali peran ulama perempuan—Fatimah binti Abdul Wahab Bugis—dalam arus penulisan kitab kuning.

Kedua, melacak latar belakangan kehidupan keluarga, pendidikan, pengalaman, dan karier Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.

Ketiga, menjelaskan konteks sosial, politik, budaya, dan religio-intelektual ketika kitab tersebut ditulis.

Keempat, mendeskripsikan isi kandungan kitab *Parukunan Melayu* dan sekaligus menelusuri kemungkinan masuknya pengalaman perempuan di dalam karya tersebut.

Sementara itu, studi ini diharapkan berguna untuk mengisi kekosongan kepustakaan seputar studi tokoh dan pemikiran ulama perempuan Melayu-Nusantara, khususnya pada abad XVIII dan XIX M. Demikian pula, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan studi lebih lanjut guna melakukan

rekonstruksi secara lebih menyeluruh menyangkut peran ulama-ulama perempuan dalam tradisi keilmuan Islam, khususnya keterlibatan mereka dalam penulisan kitab kuning yang selama ini lebih banyak didominasi oleh kaum laki-laki.

D. Studi Terdahulu

Kajian tentang sejarah sosial-intelektual ulama perempuan Nusantara tampaknya belum banyak mendapat perhatian. Terlebih lagi kajian yang secara khusus memusatkan perhatian pada peran ulama perempuan dalam penulisan kitab kuning masih sangat langka. Sejauh ini memang sudah ada penelitian tentang ulama perempuan Indonesia oleh tim PPIM UIN Syarif Hidayatullah (Jajang Jahroni dkk). Ulama perempuan yang diteliti seluruhnya hidup pada abad XX. Mereka berperan di berbagai bidang, seperti pengasuh pesantren, tokoh tarekat, pendidik, aktivis keagamaan, aktivis politik, dan seniman kasidah. Nama-nama ulama perempuan dimaksud adalah Rahmah el-Yunusiyah, Nyai Ahmad Dahlan, Hj. Rangkayo Rasuna Said, Sholihah Wahid Hasyim, Zakiah Daradjat, Tutty Alawiyah, Rofiqoh Darto Wahab, Luthfiah Sungkar, Hadiyah Salim, Suryani Thahir, Aisyah Aminy, Ny. Hj. Chamnah, dan Hj. Nonoh Hasanah.[19] Namun sayangnya, dari para tokoh ulama perempuan ini tidak ada seorang pun yang tercatat sebagai penulis kitab kuning. Nama Zakiah Daradjat selama ini memang dikenal sebagai penulis buku-buku keagamaan yang produktif, tetapi karya itu tidak masuk dalam kategori kitab kuning.

Tulisan Martin van Bruinessen "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning" secara khusus telah menyoroti kedudukan perempuan dalam kitab kuning yang masih bias gender dan menyinggung keterlibatan seorang ulama perempuan dalam penulisan kitab kuning, yakni Fatimah binti Abdul Wahab Bugis. Semula tulisan ini merupakan paper seminar tentang wanita Islam Indonesia yang dilaksanakan di Jakarta pada 2-5 Desember 1991.[20] Seperti layaknya sebuah paper, tulisan ini hanya singkat dan belum mengungkap pemikiran Fatimah secara utuh. Penelusuran historis tentang keterlibatan Fatimah

---

[19] Lihat Jajat Burhanudin (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia*, h. 1-350.

[20] Bersama dengan beberapa paper lainnya, tulisan ini kemudian disunting dan diterbitkan dengan judul *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Lihat Martin van Bruinessen "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning", dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 165-174. Tulisan yang sama belakangan juga dimuat dalam Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 173-180.

dalam hal ini juga didasarkan pada sumber sekunder (Zamzam dan Abdullah), dan tidak merujuk secara langsung sumber cerita setempat. Berbeda dengan van Bruinessen, studi ini akan menelusuri peran Fatimah dalam penulisan kitab kuning dan sekaligus mengkaji pemikirannya secara lebih utuh.

Penelitian Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah yang berjudul "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning: Studi Historis dan Tekstual atas Kitab *Parukunan Melayu*" secara khusus telah menelusuri peran Fatimah binti Abdul Wahab dalam penulisan kitab *Parukunan Melayu* dan mengkaji pemikirannya.[21] Dalam batas-batas tertentu studi ini ada kesamaan subjek dengan penelitian Saifuddin dkk. Namun yang menjadi titik perbedaan, isu utama studi ini berkaitan dengan persoalan gender, sedangkan isu utama penelitian Saifuddin dkk. lebih diarahkan pada "studi tokoh ulama Banjar dan pemikirannya di bidang tauhid dan fikih" dan belum banyak bersinggungan dengan isu gender. Dalam studi tokoh itu lebih banyak dibahas tentang biografi Fatimah dan pemikirannya di bidang tauhid dan fikih. Lebih lanjut, berbeda dengan studi ini, data penelitian Saifuddin dkk. hampir seluruhnya bersandar pada sumber-sumber sekunder.

E. Kerangka Teori

Partisipasi ulama perempuan dalam penulisan kitab kuning masih menempati posisi pinggiran. Sepanjang sejarahnya reproduksi kitab kuning hanya didominasi oleh ulama laki-laki. Proses terpinggirnya ulama perempuan dalam penulisan kitab kuning harus dilihat dalam konteks makro, yang bukan hanya terbatas pada kapasitas intelektual mereka, tetapi lebih penting lagi juga realitas sosial, politik, dan budaya yang mengitarinya. Dalam perspektif teori kritis, tidak ada realitas yang benar-benar riil, karena realitas yang muncul sebenarnya adalah realitas semu yang terbentuk bukan karena proses alami, tetapi melalui proses sejarah dan kekuatan sosial, politik, dan ekonomi. Jadi, realitas itu pada dasarnya tidak dibentuk oleh alam (*nature*), bukan alami, tetapi dibentuk oleh manusia. Ini bukan berarti bahwa setiap orang membentuk realitasnya sendiri-sendiri, tetapi orang yang berada dalam kelompok dominanlah yang menciptakan realitas, dengan memanipulasi, mengkondisikan orang lain agar mempunyai penafsiran

[21] Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning: Studi Historis dan Tekstual atas Kitab *Parukunan Melayu*", (Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2008), h. 1-133.

dan pemaknaan seperti yang mereka inginkan.[22] Lebih lanjut, dalam konteks relasi gender, secara jelas laki-laki memiliki posisi yang lebih dominan dalam menguasai ruang publik—termasuk arena penulisan kitab kuning. Laki-laki lebih punya kuasa dan kepentingan untuk menguasai wacana yang ada di ruang publik, sehingga ruang publik di sini telah menjadi arena yang secara wacana memang diperebutkan demi kepentingan *sex* tertentu, atau budaya, kelas, dan agama tertentu pula.[23]

Jodi Dien membedakan adanya dua tipe peminggiran atau bahkan penyingkiran. *Pertama*, penyingkiran konstitutif (*constitutive exclusion*), yakni penyingkiran pada tingkat teori-konseptual, yang berarti bahwa "*there is something inherent within the categories of civil society themselves that prevents full inclusion*"—ada yang inheren di dalam kategori masyarakat madani yang mencegah penyertaan penuh. *Kedua*, penyingkiran praktis (*practical exclusion*), meliputi "*restriction from the public and official economic institutions of civil society imposed by particular sorts situational obstacles*"—pembatasan akses terhadap institusi ekonomi resmi dan publik yang diberlakukan lewat berbagai jenis hambatan situasional tertentu.[24] Dari kedua tipe tersebut, proses peminggiran atau penyingkiran ulama perempuan dalam kancah penulisan kitab kuning jelas-jelas termasuk dalam penyingkiran konstititif (*constitutive exclusion*). Ada suatu nilai yang inheren dalam masyarakat sendiri yang mencegah kaum perempuan untuk berperan serta secara penuh dalam kancah penulisan kitab kuning.

Proses peminggiran ulama perempuan dalam pembentukan wacana dan penulisan kitab kuning dengan demikian tidak terlepas dari realitas sosial, politik, ekonomi, dan budaya setempat yang umumnya masih bercorak patriarki. Dalam sejarahnya bukan tidak ada perempuan yang terlibat dalam tradisi keulamaan dan keilmuan Islam, karena seperti telah disebutkan di awal, cukup banyak ulama perempuan yang mempunyai peranan penting dalam dunia keilmuan Islam, seperti hadis, fikih, dan tasawuf. Namun persoalannya, menurut Syafiq Hasyim, pada masa itu tidak muncul cara pandang sosial, budaya, dan politik yang lebih

---

[22] Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 54-55.

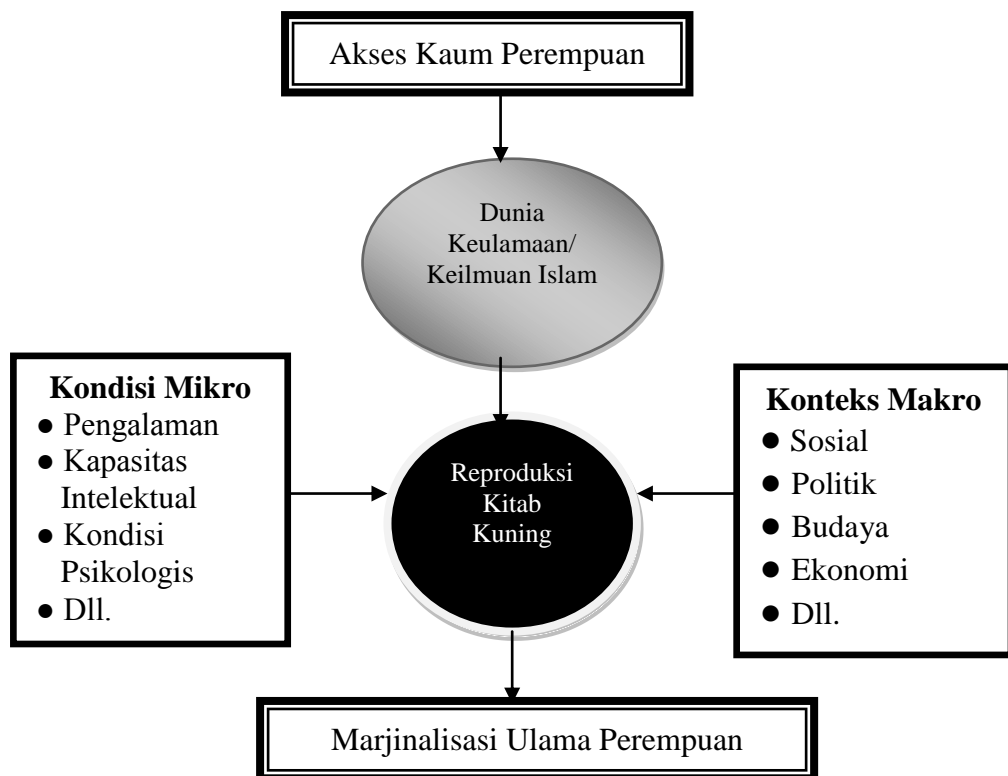
[23] Edriana Nooedin, *Politik Identitas Perempuan Aceh*, (Jakarta: Women Research Institute, 2005), h. 22.

[24] Jodi Dean, *Solidarity of Strangers: Feminism After Identity Politics*, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996), h. 79; lihat pula Edriana Nooedin, *Politik Identitas*, h. 22.

memihak pada kaum perempuan.[25] Jadi, dengan kata lain, ideologi patriarki telah menghalangi ruang gerak ulama perempuan untuk terlibat secara penuh dalam dunia penulisan kitab kuning yang selama ini memang didominasi dan telah menjadi dunia bagi kaum laki-laki. Padahal, kalau ditelusuri pada akar sejarahnya, bukanlah mustahil akan ditemukan perempuan-perempuan yang menguasai ilmu-ilmu agama dan telah menulis kitab. Namun, tak usah heran kalau sumbangan mereka ternyata diingkari dan diboikot.[26]

Alur pemikiran dan kerangka teori tersebut dapat diilustrasikan dalam bagan berikut:

Bagan1: Alur Pemikiran dan Kerangka Teori

---

[25] Syafiq Hasyim, *Understanding Women*, h. 88; Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan*, h. 135-136.

[26] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 177; Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning: Catatan untuk Masdar F. Mas'udi", dalam http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kitab_kuning_dan_perempuan.htm., diakses pada tanggal 07 September 2010.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian yang diketengahkan dalam studi ini adalah metode penelitian sejarah, khususnya metode biografi (studi tokoh). Penelusuran sejarah di sini antara lain dilakukan dengan mengkaji naskah atau dokumen yang memberitakan tentang peran Fatimah binti Abdul Wahab dalam penulisan kitab *Parukunan Melayu*, di antaranya yang terpenting adalah kitab *Syajarat al-Arsyâdiyyah* karya Syekh ’Abd al-Rahmân Shiddîq al-Banjarî (1857-1939 M).

Selain itu, penelusuran historis dilakukan lewat sejarah lisan (*oral history*) dan tradisi lisan (*oral tradition*),[27] dengan merekonstruksi sumber-sumber cerita lisan yang dituturkan secara turun-temurun dalam masyarakat Banjar seputar biografi dan identitas Fatimah binti Abdul Wahab sebagai penulisan kitab *Parukunan Melayu*. Sebagian sumber cerita lisan itu telah dihimpun dan disusun dalam buku, antara lain oleh Ahmad Basuni (1954), Yusuf Khalidi (1968), Anggraini Antemas (1971), Zafry Zamzam (1979), Muhd. Saghir Abdullah (1982), dan Abu Daudi (1980, 2003). Domain sejarah lisan (*oral history*) dan tradisi lisan (*oral tradition*) ini tampaknya telah menjadi medan pertarungan antara upaya untuk menyertakan (inklusi) dan menyingkirkan (eksklusi) ulama perempuan (Fatimah binti Abdul Wahab) dalam kancah penulisan kitab kuning (*Parukunan Melayu*).

Lebih lanjut, metode historis dalam konteks penelitian ini bukan sebatas memaparkan fakta-fakta historis secara vertikal, linear, dan kronologis-diakronis, tetapi juga melihat secara horizontal dengan mengungkap keterkaitan dan keterpengaruhan yang terjadi, baik dari sisi ideologi ataupun nalar yang ada pada diri pengarang.[28] Karenanya pengaruh ideologi patriarki yang berkembang pada saat itu dan corak pemikiran pengarang penting ditelusuri.

Penelusuran historis semacam ini sangat penting dilakukan untuk dapat mengungkap kontribusi ulama perempuan dalam penulis kitab kuning. Martin van Bruinessen mencontohkan bahwa di Eropa, secara berangsur-angsur para ilmuwan feminis telah berhasil mengoreksi pandangan keliru tentang sumbangan

---

[27] Perbedaan antara sejarah lisan (*oral history*) dan tradisi lisan (*oral tradition*) antara lain dapat dilihat dalam Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 21.

[28] Penjelasan tentang metode itu terutama merujuk pada Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâmiy: Naqd wa Ijtihâd*, (London: Dâr al-Sâqiy, 1990), h. 240.

perempuan terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, sastra, dan seni, dan menunjukkan bahwa sumbangan perempuan lebih besar daripada yang diduga sebelumnya. Mereka menemukan kembali karya-karya perempuan yang pernah secara sengaja atau tidak terlupakan. Akan halnya Islam, menurut Martin, tidaklah mustahil kajian serupa mengenai sejarah keilmuan Islam juga akan menghasilkan temuan yang mengejutkan.[29]

Dalam pengumpulan data, penelitian ini mendasarkan diri pada dua jenis sumber informasi, yaitu: bahan wawancara dan bukti dokumenter (literatur). Karena itu, dalam proses pengumpulan data digunakan dua macam metode, yakni:

Pertama, wawancara mendalam (*in-depth intervew*), dengan melakukan wawancara kepada para narasumber, terutama keturunan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dan keluarga besar Fatimah di kampung Dalam Pagar, Martapura, serta para Tuan Guru di Kalimantan Selatan yang mengajarkan *Parukunan Melayu*. Informasi yang hendak digali melalui wawancara ini meliputi data biografi dan identitas Fatimah sebagai pengarang kitab *Parukunan Melayu*.

Kedua, dokumenter atau studi literatur, dengan menelaah beberapa dokumen dan literatur guna mengungkap identitas pengarang sebenarnya dari kitab *Parukunan Melayu*, dan menguraikan pemikiran pengarang di bidang tauhid dan fikih berikut coraknya. Dokumen dan literatur yang dijadikan sumber penelitian, antara lain naskah kitab *Parukunan Melayu* dan buku-buku biografi yang disusun oleh Abd al-Ra<u>h</u>man Shiddîq, Basuni, Khalidi, Antemas, Zamzam, Abdullah, dan Daudi.

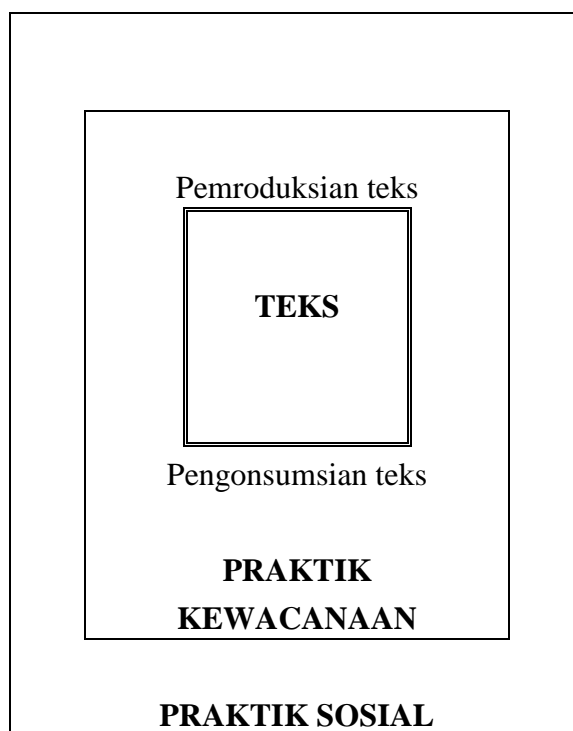
Sementara itu, dalam analisis data, diterapkan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis-CDA*), khususnya yang diajukan oleh Norman Fairclough. Analisis Fairclough didasarkan pada pertanyaan besar bagaimana menghubungkan teks yang mikro dengan konteks masyarakat yang makro. Ia berusaha membangun suatu model analisis wacana yang mempunyai kontribusi dalam analisis sosial dan budaya, dengan mengkombinasikan antara tradisi analisis tekstual yang selalu melihat bahasa dalam ruang tertutup dan konteks masyarakat yang lebih luas. Titik perhatiannya adalah melihat bahasa sebagai *praktik kekuasaan*. Fairclough telah membagi analisis wacana ke dalam tiga

---

[29] Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning dan Perempuan."

dimensi: teks (*text*), praktik kewacanaan (*discourse practice*), dan praktik sosial (*social practice*).[30]

Model analisis wacana kritis Norman Fairclough dapat digambarkan pada bagan berikut:[31]

Bagan 2: Analisis Wacana Kritis Model Norman Fairclough

Setiap peristiwa pemakaian bahasa merupakan peristiwa komunikatif yang terdiri atas tiga dimensi:

1. Teks (*text*), meliputi tuturan, pencitraan visual, atau gabungan keduanya;
2. Praktik kewacanaan (*discourse practice*), melibatkan proses pemroduksian dan pengonsumsian teks; dan
3. Praktik sosial (*social practice*).[32]

Dengan begitu, dalam model analisis wacana Fairclough terdapat tiga level analisis, yakni: analisis pada level teks, analisis pada level praktik

---

[30] Eriyanto, *Analisis Wacana*, h. 285-286.

[31] Marianne W. Jorgensen dan Louise J. Philiphs, *Analisis Wacana: Teori dan Metode*, terj. Imam Suyitno, Lilik Suyitno, dan Suwarno, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 127.

[32] Marianne W. Jorgensen dan Louise J. Philiphs, *Analisis Wacana*, h. 128.

kewacanaan, dan analisis pada level praktik sosial. Analisis pada level teks mencakup bentuk-bentuk analisis linguistik, seperti kosakata, semantik, sintaksis, gramatikal, sistem "fonologi" dan penulisan, serta koherensi kalimat.[33] Misalnya ketika melakukan analisis tekstual terhadap kitab *Parukunan Melayu,* maka yang perlu diteliti adalah pilihan kosakatanya, pengertian semantiknya, strukktur sintaksisnya, serta hubungan antarkata atau kalimat sehingga membentuk suatu pengertian.

Analisis pada level praktik kewacanaan memusatkan perhatian pada pemroduksian dan pengonsumsian teks. Teks dibentuk lewat praktik kewacanaan yang akan menentukan bagaimana teks tersebut diproduksi dan juga dikonsumsi.[34] Hal ini dapat dilakukan lewat analisis intertekstualitas atau analisis hubungan antara wacana-wacana yang berbeda dalam suatu tatanan wacana dan antara tatanan-tatanan wacana yang berbeda.[35] Suatu teks atau ungkapan dibentuk oleh teks yang datang sebelumnya. Jadi, pemroduksian dan pengonsumsian sebuah teks berkaitan erat dengan teks-teks lainnya. Dalam konteks kitab *Parukunan Melayu* akan diteliti keterkaitan teks kitab tersebut dengan teks-teks kitab sebelumnya, seperti *Shirâth al-Mustaqîm* karya Nûr al-Dîn al-Raniri, *Sabîl al-Muhtadîn* karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dan kitab-kitab tauhid dan fikih yang disusun oleh para ulama Timur Tengah. Keadaannya tentu akan berbeda jika teks kitab *Parukunan Melayu* berasal dari hasil terjemahan, dikte, ringkasan, atau ditulis secara mandiri oleh penyusunnya.

Analisis pada level praktik sosial dipusatkan pada konteks sosial yang ada di luar teks. Praktik sosial ini memang tidak berhubungan langsung dengan produksi teks, tetapi turut menentukan bagaimana teks diproduksi dan dipahami. Misalnya sebuah teks yang merendahkan atau memarjinalkan posisi perempuan. Teks semacam ini merepresentasikan ideologi patriarki yang ada dalam masyarakat. Artinya, ideologi masyarakat yang patriarkis berperan dalam membentuk teks yang patriarkis pula.[36] Kerena itu, situasi sosial, budaya, dan politik pada saat kitab tersebut ditulis penting juga diungkap.

---

[33] Marianne W. Jorgensen dan Louise J. Philiphs, *Analisis Wacana*, h. 129; Eriyanto, *Analisis Wacana*, h. 286; Fathurin Zen, *NU Politik: Analisis Wacana Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 88-89.

[34] Eriyanto, *Analisis Wacana*, h. 316-317.

[35] Marianne W. Jorgensen dan Louise J. Philiphs, *Analisis Wacana*, h. 137, 149.

[36] Eriyanto, *Analisis Wacana*, h. 320-321.

Untuk mempertajam analisis wacana kritis ini juga dilengkapi dengan analisis gender. Tugas utama analisis gender adalah memberi makna, konsepsi, asumsi, dan praktik hubungan baru antara kaum laki-laki dan perempuan, serta implikasinya terhadap kehidupan sosial yang lebih luas (sosial, ekonomi, politik, kultural), yang tidak dilihat dalam analisis sosial lainnya, termasuk analisis wacana. Dengan demikian, analisis gender di sini merupakan kacamata baru untuk menambah, melengkapi analisis sosial yang telah ada, dan bukan menggantikannya.[37]

F. Sistematika Penulisan

Secara keseluruhan isi buku ini terdiri atas lima bab, dan masing-masing bab dibagi lagi menjadi beberapa subbab. Bab I, sebagai pendahuluan, menyajikan pokok-pokok pikiran yang melatarbelakangi munculnya permasalahan studi, kemudian diteruskan dengan perumusan masalah pokok yang menjadi perhatian studi ini dan pembatasan masalahnya. Selanjutnya diketengahkan tujuan dan signifikansi studi yang memberikan alasan tentang pentingnya buku ini ditulis, kemudian diajukan beberapa hasil penelitian terdahulu dan relevansinya dengan studi ini. Bagian berikutnya dikemukakan kerangka teori, metode penelitian, dan terakhir diajukan sistematika penulisan yang menggambarkan keseluruhan pembahasan.

Bab II, menyajikan penelusuran terhadap latar belakang biografi dan pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis. Pada bagian ini dilakukan penelusuran terhadap latar belakang keluarga, pendidikan, dan karier intelektual Fatimah binti Abdul Wahab, kemudian diketengahkan *setting* sosio-politik, sosio-kultural, dan religio-intelektual yang melingkupi kehidupan Fatimah binti Abdul Wahab, dan pada bagian yang sama juga disinggung tentang karya intelektual Fatimah binti Abdul Wahab.

Bab III, berisi tinjauan umum tentang kitab *Parukunan Melayu*. Bagian ini memuat pembahasan tentang nama dan identitas kitab *Parukunan Melayu*, identitas sebenarnya penulis kitab tersebut yang masih menjadi perdebatan, asal-usul dan riwayat penulisan naskah kitab tersebut yang juga masih diwarnai silang pendapat, dan terakhir juga dikemukakan sistematika penulisan kitab yang sama.

---

[37] Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. xii-xiii.

Bab IV, memuat pemaparan tentang pemikiran Fatimah binti Abdul Wahhab Bugis. Pada bagian ini disajikan secara singkat butir-butir pemikiran Fatimah binti Abdul Wahhab, mencakup bidang tauhid yang membahas tentang rukun iman dan bidang fikih yang membahas tentang rukun Islam.

Bab V, berisi analisis wacana kritis terhadap corak pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis di bidang tauhid dan fikih. Dengan menggunakan karangka analisis wacana model Norman Fairclough pada bagian ini akan diungkap lebih jauh bagaimana pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab tersebut mengakomodasi kepentingan kaum perempuan.

Akhirnya, bab VI sebagai catatan akhir, menyajikan kesimpulan yang berisi penegasan jawaban terhadap masalah yang diangkat. Pada bagian ini juga diajukan beberapa butir rekomendasi yang masih perlu ditindaklanjuti, dan sebuah refleksi tentang masa depan ulama perempuan Nusantara pasca Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.

BAB II
MUTIARA KHATULISTIWA: BIOGRAFI INTELEKTUAL FATIMAH BINTI ABDUL WAHAB BUGIS

Bab ini berusaha melakukan penelusuran terhadap latar belakang biografi dan pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis. Penelusuran ini penting dilakukan untuk memberikan perspektif dan konteks historis yang lebih luas dalam memahami pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis di bidang tauhid maupun fikih. Sejauh ini ada asumsi bahwa setiap produk pemikiran merupakan anak dari zamannya. Artinya, setiap gagasan yang berasal dari seorang pemikir atau penulis tidak pernah lahir dari ruang hampa. Ia muncul ke permukaan sebagai refleksi dan hasil interaksi antara pemikir atau penulis tersebut dengan lingkungan sosio-politik dan kultural yang mengitarinya. Namun demikian, harus segera disadari bahwa pembentukan pemikiran di bidang tauhid ataupun fikih tidak pernah bisa terlepas dari intervensi "samawi" (wahyu), sehingga tauhid dan fikih menjadi produk pemikiran yang unik, yang memadukan antara unsur "samawi" dan kondisi aktual "bumi", antara unsur wahyu dan akal pikiran.[1]

A. Riwayat Hidup Fatimah binti Abdul Wahab Bugis

1. Latar Belakang Keluarga

Fatimah binti Abdul Wahab Bugis diperkirakan lahir pada 1775 M di Martapura, Kalimantan Selatan, dari keluarga terhormat dan terdidik.[2] Dia tentulah beruntung karena lahir dan dibesarkan dalam keluarga terdidik. Kakek Fatimah, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, adalah salah seorang ulama terkenal di Nusantara. Dilahirkan di Martapura, Muhammad Arsyad mula-mula mendapat pendidikan keagamaan di desanya sendiri, dari kedua orang tua dan guru setempat.[3]

---

[1] Ungkapan ini merujuk pada statemen K.H. MA. Sahal Mahfudh ketika menjelaskan proses pembentukan pemikiran di bidang fikih. Sedangkan pemikiran di bidang teologi (tauhid), meskipun tidak dikemukakan secara eksplisit, pada dasarnya juga merupakan perpaduan antara unsur "samawi" dan akal pikiran. Lihat K.H. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. xxiii-xxiv.

[2] Perkiraan tentang angka tahun kelahiran ini diperoleh dari Zulfa Jamalie. Lihat Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah dan Kandungan 'Kitab Parukunan Fatimah'", http://zulfajamalie.blogdetik.com/tag/karya-ulama/ diakeses tanggal 06 September 2010.

[3] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 252; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar

Sejak masih usia belia, Muhammad Arsyad telah memperlihatkan bakat seni dan dan kecerdasan intelektualnya di mata orang tua dan masyarakat sekitar. Ketika sedang mengadakan perjalanan ke kampung-kampung, Sultan bertemu dengannya dan tertarik atas bakatnya yang luar biasa, terutama kemampuannya dalam seni lukis. Kemudian Sultan meminta kepada kedua orang tuanya untuk membawa Muhammad Arsyad ke istana. Permintaan itu pun dipenuhi oleh kedua orang tuanya.[4] Di lingkungan kraton, ia dididik bersama dengan anak-anak Sultan untuk belajar mengaji al-Qur'an ataupun beberapa cabang ilmu pengetahuan lainnya.[5]

Setelah mencapai usia dewasa, ia kemudian dikawinkan dengan seorang perempuan warga istana yang terkenal salehah dan taat beragama bernama Bajut. Saat istrinya tengah hamil tua, Sultan memberangkatkannya ke Haramain guna menuntut ilmu lebih lanjut atas biaya Kesultanan.[6] Dari rahim isteri pertamanya inilah lahir seorang anak perempuan salehah bernama Syarifah binti Syekh

---

Baru Van Hoeve, 2005), jilid V, h.130; Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, (Martapura: Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar (Yapida), 2003), h. 39-42; Abu Nazla Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, (Kandangan: Penerbit Sahabat, 2007), h. 2-3; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning: Studi Historis dan Tekstual atas Kitab *Parukunan Melayu*", (Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2008), h. 24.

[4] Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar: M. Arsjad Bandjar Surgi Hadji Basar Kalampajan*, (Kandangan: P.B. Musjawaratutthalibin, 1954), h. 6; H.A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2003), h. 133; A. Hafizh Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", dalam Azyumardi Azra *et al.*, (ed.), *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid I, h. 295; Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tentang Zakat*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2005), h. 16; Zaenul Mahmudi dan Imam Safe'i, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.), *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*, (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), jilid I, h. 99; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad,* h. 41-42; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan,* h. 3;

[5] Suhaila Abdullah dan Mohd Sukki Othman, "Peranan dan Sumbangan Ulama' 'Tiga Serangkai' dalam Perkembangan Islam dan Transformasi Sosial di Malaysia", Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara, 25-26 November 2011, h. 445; Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad*, h. 16; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, "Ulama Perempuan Banjar", h. 25.

[6] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjary: Ulama Besar Juru Dakwah*, (Banjarmasin: Penerbit Karya, 1979), h. 6; Marwarti Djoened Poersponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), h. 88; M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*, (Banjarmasin: Comdes, 2009), h. v; M. Asywadie Syukur, Syafruddin, Syarifuddin, "Kritik Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari terhadap Beberapa Kepercayaan Masyarakat Banjar", (Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 1999), h. 9; Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar*, h. 8; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 44-45; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 252; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 130; Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad*, h. 17.

Muhammad Arsyad al-Banjari, yang kelak menjadi ibu kandung Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.[7]

Bapak Fatimah, Syekh Abdul Wahab Bugis, juga termasuk ulama besar dan terhormat. Abdul Wahab berasal dari keluarga bangsawan yang cukup terpandang. Ia adalah seorang putra raja dari tanah Bugis, Sulawesi Selatan, yang bergelar Sadenreng Daeng Bunga Wardiyah.[8] Sehingga nama lengkap tokoh ini adalah Abdul Wahab Sadenreng Daeng Bunga Wardiyah Bugis.[9]

Sebagaimana Syekh Muhammad Arsyad, ia pun pernah menuntut ilmu di Timur Tengah. Abdul Wahab lebih banyak menghabiskan waktunya untuk menuntut ilmu di Mesir. Kuat dugaan ia menuntut ilmu selama dua puluh tahun di Mesir, lima tahun di Madinah, dan beberapa tahun di Makkah.[10] Bersama Syekh Abdul Rahman al-Mashri, Syekh Abdul Shamad al-Palimbani, dan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, ia dikenal sebagai salah seorang tokoh dari "empat serangkai" ulama Jawi yang seiring sejalan, yang mendapatkan pendidikan dari guru yang sama, yang sama-sama mengutamakan ilmu dan amal.[11] Kedatangan

---

[7] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 46; Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 7, 13; Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad*, h. 19; Zaenul Mahmudi dan Imam Safe'i, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", h. 99; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, "Ulama Perempuan Banjar", h. 26.

[8] Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar*, h. 17; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 51; Zulfa Jamalie dan Syaiful Hadi, "Mengungkap Riwayat dan Perjuangan Dakwah Syekh Abdul Wahab Bugis", *Khazanah*, Vol. IV, No. 01, Januari-Februari 2005, h. 4; Zulfa Jamalie, "Riwayat dan Perjuangan Dakwah Syekh Abdul Wahab Bugis di Tanah Banjar", http://bagampiran.blog.com/200709/11/riwayat-dan-perjuangan-dakwah-syekh-abdul-wahab-bugis-di-tanah-banjar/ diakses tanggal 28 September 2010; Zulfa Jamalie, "Syekh Abdul Wahab Bugis dan Perjuangan Dakwahnya di Tanah Banjar (1722-1786M)", Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) V: Ulama Pemacu Transformasi Negara, 9-10 September 2013, h. 304.

[9] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 49; Zulfa Jamalie dan Syaiful Hadi, "Mengungkap Riwayat", h. 4; Zulfa Jamalie, "Riwayat dan Perjuangan"; A. Hafizh Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", h. 295; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, "Ulama Perempuan Banjar", h. 28; Saifuddin, "Peranan Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Sejarah Pendidikan Perempuan di Kalimantan", *Al-Banjari*, vol. 8, no. 2, Juli 2009, h. 118.

[10] Zulfa Jamalie dan Syaiful Hadi, "Mengungkap Riwayat", h. 6; Saifuddin, "Peranan Fatimah", h. 118.

[11] Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, (Bandung: Salamadani, 2009), h. 237; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 51-55; M. Asywadie Syukur, Syafruddin, Syarifuddin, "Kritik Syekh Muhammad Arsyad", h. 10; Abdullah Zaidi Hassan, "Syaikh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari: *'Allamah* Unggul Rantau Melayu", Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara, 25-26 November 2011, h. 29; Zulfa Jamalie dan Syaiful Hadi, "Mengungkap Riwayat", h. 6; Zulfa Jamalie, "Syekh Abdul Wahab Bugis", h. 304; A. Hafizh Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", h. 295; Saifuddin, "Peranan Fatimah", h. 118.

Syekh Abdul Wahab sendiri ke tanah Banjar mengiringi kepulangan Syekh Muhammad Arsyad.[12]

Ibunda Fatimah, Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, merupakan seorang perempuan yang salehah dan alim. Lahir di Martapura, Kalimantan Selatan, Syarifah tumbuh dewasa tanpa didampingi sang ayah tercinta karena sedang menuntut ilmu di Haramain. Saat mendapat kabar anaknya telah dewasa, Syekh Muhammad Arsyad lalu mengawinkannya secara *mujbir* dengan Syekh Abdul Wahab Bugis, kawan belajarnya di Haramain.

Namun, ketika sampai di Banjar, ternyata Syarifah sudah dikawinkan oleh Sultan—sebagai wali hakim—dengan seorang bernama ‘Utsman dan telah melahirkan seorang anak pula bernama Muhammad As‘ad. Menurut hukum Islam yang berlaku, kedua bentuk pernikahan itu sah pada tempatnya masing-masing. Muhammad Arsyad menyelesaikannya dengan cara yang cukup menarik, yaitu dengan melakukan pemeriksaan waktu terjadinya perkawinan dengan keahliannya di bidang ilmu falak mengingat perbedaan waktu di Makkah dan Martapura. Dari hasil pemeriksaannya menunjukkan bahwa pernikahan di Makkah terjadi beberapa saat sebelum pernikahan di Martapura. Karena itu, ikatan pernikahan Syarifah dengan ‘Utsman dibatalkan (difasakh), dan ditetapkan sahnya pernikahan Syarifah dengan Syekh Abdul Wahab Bugis.[13]

Dari hasil perkawinan Syekh Abdul Wahab Bugis dengan Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari inilah lahir dua orang anak, yakni Fatimah dan Muhammad Yasin.[14] Dari dua orang anak ini dilaporkan bahwa Muhammad Yasin tidak panjang usianya, sehingga ia tidak memiliki zuriah (keturunan) dan

---

[12] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 8; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 64; Zulfa Jamalie dan Syaiful Hadi, “Mengungkap Riwayat”, h. 4; Zulfa Jamalie, “Riwayat dan Perjuangan”.

[13] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 122; Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Departemen Agama RI, 2007), h. 74-75; Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 7-8; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 55-64; Zulfa Jamalie dan Syaiful Hadi, “Mengungkap Riwayat”, h. 4; Zulfa Jamalie, “Riwayat dan Perjuangan”; Zulfa Jamalie, “Syekh Abdul Wahab Bugis”, h. 304; Zaenul Mahmudi dan Imam Safe’i, “Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari”, h. 103-104; Saifuddin, “Peranan Fatimah”, h. 119.

[14] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 15; Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar*, h. 18; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 100; Zulfa Jamalie dan Syaiful Hadi, “Mengungkap Riwayat”, h. 5; Zulfa Jamalie, “Riwayat dan Perjuangan”; Zulfa Jamalie, “Syekh Abdul Wahab Bugis”, h. 304; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, “Ulama Perempuan Banjar”, h. 30.

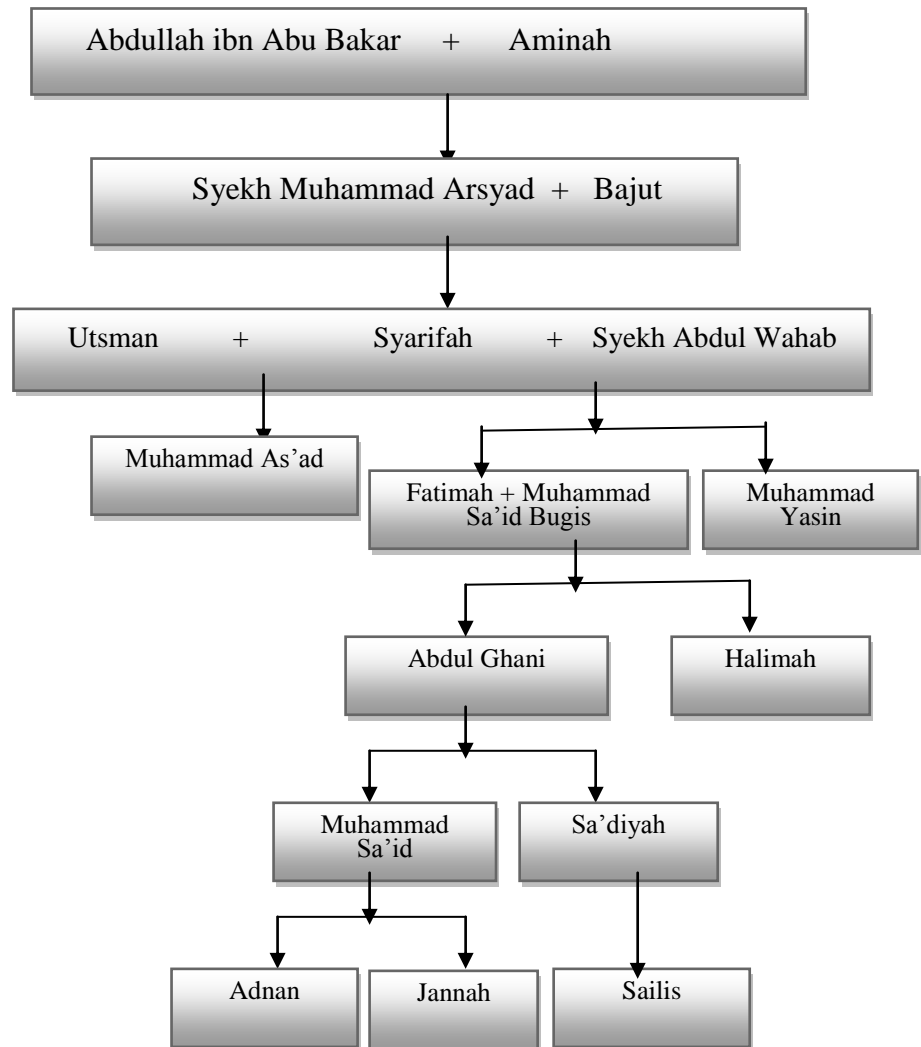
jejak biografis apa-apa.[15] Sedangkan Fatimah dikabarkan menikah dengan Haji Muhammad Sa‘id Bugis, salah seorang kerabat Syekh Abdul Wahab Bugis.

Dari perkawinan Fatimah dan Haji Muhammad Sa‘id Bugis diperoleh dua orang anak, yaitu: Abdul Ghani dan Halimah. Halimah dilaporkan tidak memiliki keturunan. Sedangkan Abdul Ghani menikah dengan Saudah binti Mufti Muhammad As‘ad, dan melahirkan dua orang anak, namun keduanya meninggal dunia ketika masih kecil. Abdul Ghani kemudian menikah lagi di Mukah Serawak dan mendapat dua orang anak, yakni: Muhammad Sa‘id dan Sa‘diyah. Muhammad Sa‘id diketahui memiliki dua orang anak, yaitu: Adnan dan Jannah, sedangkan Sa‘diyah melahirkan seorang anak bernama Sailis di Sekadu Pontianak, Kalimantan Barat.[16]

Lebih lanjut, urutan silsilah Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dapat dilihat pada bagan berikut:

[15] Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar*, h. 21; Zulfa Jamalie, “Syekh Abdul Wahab Bugis”, h. 304; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, “Ulama Perempuan Banjar”, h. 30-31.

[16] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 156; Zulfa Jamalie dan Syaiful Hadi, “Mengungkap Riwayat”, h. 5; Zulfa Jamalie, “Riwayat dan Perjuangan”; Zulfa Jamalie, “Syekh Abdul Wahab Bugis”, h. 304; Alfisyah, “Geneologi Gerakan”, h. 8; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, “Ulama Perempuan Banjar”, h. 32; Saifuddin, “Peranan Fatimah”, h. 119-120.

Bagan 3: Silsilah Keluarga Fatimah binti Abdul Wahab Bugis

2. Hubungan Genealogi dengan Mufti Jamaluddin

Nama Mufti Jamaluddin bin Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari sudah banyak dikenal di kalangan masyarakat Banjar. Dia termasuk ulama paling terkemuka di Kalimantan Selatan pada zamannya.[17] Sebagaimana Fatimah binti Abdul Wahab Bagis, ia juga disebut-sebut sebagai penyusun kitab *Parukunan Jamaluddin Melayu*. Dia lahir sekitar tahun 1780 M, di Martapura, Kalimantan Selatan, dari pasangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dan Go Hwat Nio

[17] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 177.

(Guwat).[18] Go Hwat Nio binti Kapten Kodok adalah seorang keturunan Cina yang memeluk Islam di hadapan Syekh Muhammad Arsyad sendiri.[19] Selain merupakan putra dari Syekh Muhammad Arsyad, Mufti Jamâluddîn tidak lain adalah paman Fatimah binti Abdul Wahab Bugis. Hubungan silsilah antara Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dengan Mufti Jamaluddin dapat dilihat pada bagan berikut:

Bagan 4: Hubungan Silsilah Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dan Mufti Jamaluddin

Abdullah ibn Abu Bakar + Aminah

Guwat (Go Hwat Nio) + Syekh Muhammad Arsyad + Bajut

Utsman + Syarifah + Syekh Abdul Wahab

Zainuddin

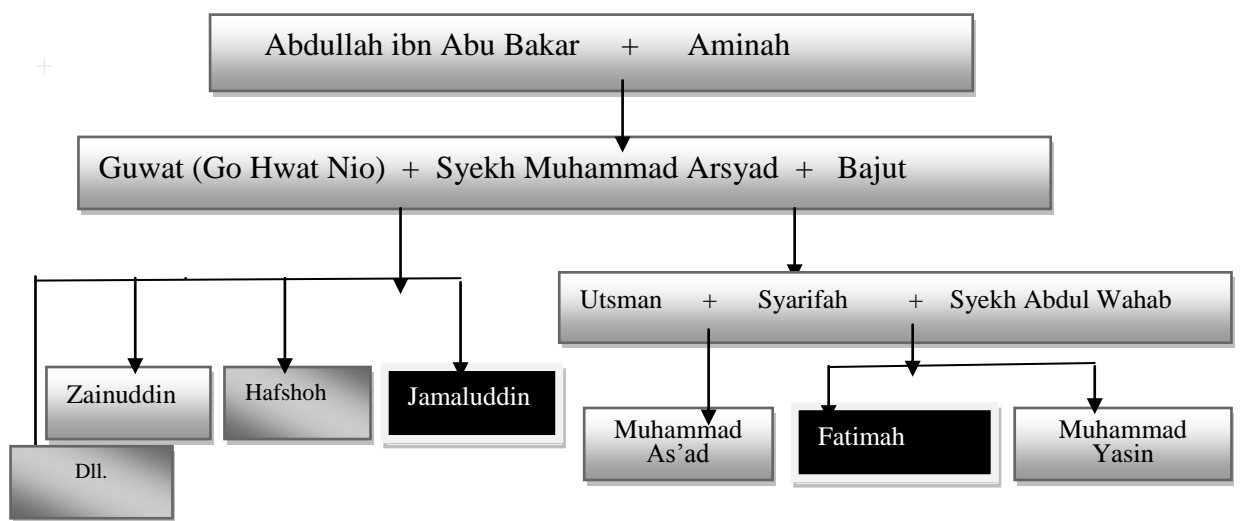
Hafshoh

Jamaluddin

Dll.

Muhammad As'ad

Fatimah

Muhammad Yasin

Mufti Jamaluddin pada awalnya menikah dengan seorang perempuan salehah bernama Bulan di Pakauman, dan dikaruniai tujuh orang anak, yakni: Muhammad Seman, Kamaliyah, Hasanah, Mufti Muhammad Husin, Qadhi Muhammad Amin, Reihanah, dan Hamidah. Ia menikah lagi di Bakumpai (Marabahan), dengan Samayah binti Sumandi, mendapatkan seorang putra bernama Qadhi Abd al-Shamad.

Di samping itu, ia juga menikah di Nagara dengan Khadijah, dan melahirkan lima orang anak, yaitu: Halimah, Fatimah, Habibah, Rafi'ah, dan

[18] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Mufti Jamaluddin al-Banjari: Ahli Undang-undang Kerajaan Banjar", http://sabrial.wordpress.com/2007/06/22/ diakes tanggal 07 September 2010; Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 15; Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar*, h 24; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 217; Rahmadi, *Jaringan Intelektual Ulama Banjar Abad XIX dan XX*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2010), h. 58.

[19] Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 60; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh Kalimantan Selatan*, (Kandangan: Penerbit Sahabat, 2010), h. 25. Menurut informasi Zafry Zamzam, istri Syekh Muhammad Arsyad, Go Hwat Nio (Guwat), adalah pemberian Sultan Tamhidullah. Lihat Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 15.

Muhammad Thasin. Selain dengan istri-istri yang telah dinikahi sebelumnya, Jamâluddîn dilaporkan menikah dengan seorang perempuan bernama Aisyah di Wasah, Kandangan, dan selanjutnya menikah lagi dengan seorang perempuan bernama Nuripah di Amuntai. Namun, dari kedua perkawinan itu diketahui Jamaluddin tidak mempunyai zuriah (keturunan).[20]

Riwayat pendidikannya, Jamaluddin mula-mula menempuh pendidikan di Dalam Pagar di bawah asuhan ayahnya sendiri. Jadi, Jamâaluddin termasuk saudara seperguruan Fatimah binti Abdul Wahab Bugis. Ia pun banyak mewarisi ilmu-ilmu dari Syekh Muhammad Arsyad yang terkenal alim itu.[21] Setelah itu, ia turut terlibat dalam dunia pendidikan, sehingga banyak murid yang berguru kepadanya, baik dari kalangan orang awam maupun golongan istana kesultanan, termasuk di antaranya adalah Sultan Adam al-Watsiq Billâh dan Pangeran Nata.[22] Belakangan, Jamâluddîn juga ditunjuk sebagai seorang mufti di Kesultanan Banjar pada era pemerintahan Sultan Adam al-Watsiq Billâh.[23]

Sebagai seorang mufti, pengaruh Mufti Jamaluddin bin Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tampaknya sangat kuat dalam perumusan perundang-undangan di Kesultanan Banjar. Dalam Undang-undang Sultan Adam (1251 H/1835 M) nama Mufti Jamaluddin disebutkan secara jelas pada salah satu pasalnya. Sebagai contoh pada pasal 31 tertulis, "…Sekalian kepada kepala jangan ada yang menyalahi pitua Haji Jamaluddin ini namun orang lain yang menyalahi apabila ikam tiada kawa manangat lekas-lekas bapadah kayah diaku".[24] Mufti Jamâluddîn, menurut perkiraan Zulfa Jamalie, wafat pada tahun 1863 M (dalam usia 83 tahun) di Martapura.[25] Ia kemudian dimakamkan di Kelampayan, di dalam kubah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari baris keenam.[26]

---

[20] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 307; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 62; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh*, h. 26.

[21] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 305; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 63; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh*, h. 27.

[22] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 305; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 63; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh*, h. 27.

[23] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 305; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 63; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 139.

[24] Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 64; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh*, h. 27; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 139, 163.

[25] Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah." Menurut catatan Rahmadi, tidak ada informasi yang meyakinkan mengenai tahun wafat Mufti Jamaluddin, tetapi yang jelas ia wafat pada pertengahan abad XIX M di atas tahun 1855 M. Lihat Rahmadi, *Jaringan Intelektual Ulama Banjar*, h. 60.

[26] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 310; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 67; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh*, h. 29.

3. Pendidikan dan Karier Intelektual

Fatimah binti Abdul Wahab Bugis merupakan cucu dan sekaligus murid Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang paling cerdas.[27] Bersama dengan ibunya, Syarifah, dan saudara seibu, Muhammad As‘ad, Fatimah dididik langsung oleh Syekh Muhammad Arsyad.[28] Dari kakeknya ini, Fatimah belajar sejumlah cabang disiplin ilmu, termasuk bahasa Arab, ilmu tafsir, ilmu hadis, ushuluddin, dan fikih.[29] Setelah menguasai berbagai cabang disiplin ilmu, Fatimah beserta ibunya, Syarifah, diberi izin untuk mengajar agama bagi santri perempuan di Dalam Pagar. Sedangkan Muhammad As‘ad diangkat sebagai guru bagi santri laki-laki.[30] Fatimah bersama Muhammad As‘ad dikenal sebagai “bunga ilmu” tanah Banjar. Di samping itu, Fatimah juga dikenal sebagai penulis yang kompeten.[31]

Selain dari kakeknya yang terkenal alim dan merupakan salah seorang tokoh ulama Melayu-Nusantara, Fatimah binti Abdul Wahab Bugis juga mewarisi ilmu-ilmu keislaman dari bapaknya yang merupakan ulama besar dan ternama.[32] Namun, Fatimah tidak bisa terlalu lama berguru kepada bapaknya, karena ketika berusia sekitar 11 tahun (pada tahun 1786 M) Syekh Abdul Wahab Bugis meninggal dunia.[33] Sehingga dalam perkembangan selanjutnya Fatimah lebih banyak dididik oleh kakeknya.

Latar belakang keluarga Fatimah binti Abdul Wahab Bugis yang kebanyakan ulama—bahkan ayah dan kakeknya merupakan ulama besar—tentu menjadi modal kultural yang amat berharga baginya untuk mendapatkan

---

[27] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 54; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 74; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, “Ulama Perempuan Banjar”, h. 27-28; Alfisyah, “Geneologi Gerakan”, h. 6-8; Alfisyah, “Penceramah: Potret Eksistensi Tuan Guru Bibinian”, *Kandil*, No. 11, Th. III, November-Januari, 2006, h. 39.

[28] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 73; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, “Ulama Perempuan Banjar”, h. 29-31.

[29] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 74, 156; Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar*, h. 22; Alfisyah, “Geneologi Gerakan”, h. 8; Saifuddin, “Peranan Fatimah”, h. 120; Farha Ciciek, “Syaikhah Fatimah Al Banjari: ‘Ada’ tetapi ‘Ditiadakan’”, *Swara Rahima*, No. 34, Th. XI, Maret 2011, h. 29.

[30] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 156; Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar*, h. 22; Ahmad Basuni, *Nur Islam*, h. 43; Saifuddin, “Peranan Fatimah”, h. 120; Farha Ciciek, “Syaikhah Fatimah”, h. 29.

[31] Abdullah Zaidi Hassan, “Syaikh Muhammad Arsyad”, h. 29.

[32] Zulfa Jamalie dan Syaiful Hadi, “Mengungkap Riwayat”, h. 11; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, “Ulama Perempuan Banjar”, h. 31; Saifuddin, “Peranan Fatimah”, h. 120.

[33] Zulfa Jamalie, “Telaah Sejara

pengakuan dari masyarakat setempat. Namun demikian, pengakuan masyarakat setempat terhadap reputasi Fatimah binti Abdul Wahab bukan sebatas karena faktor genealogis, tetapi juga karena kualitas keilmuannya. Penguasaan Fatimah yang sangat baik dalam berbagai cabang disiplin ilmu agama bahkan dapat dikatakan sebagai tonggak penting bagi munculnya para ulama di wilayah Kalimantan.[34] Ia pun pantas mendapatkan gelar sebagai "mutiara khatulistiwa", seorang ulama perempuan yang mempunyai kontribusi besar dalam arus keilmuan di Nusantara.

Setelah lama berkiprah di dunia pendidikan, Fatimah binti Abdul Wahab Bugis diperkirakan wafat pada 1828 M, ketika berumur 53 tahun. Jenazahnya kemudian dimakamkan di komplek pemakaman Desa Karang Tengah (sekarang masuk wilayah Desa Tungkaran) Kecamatan Martapura, satu komplek dengan makam ayah dan ibunya.[35] Meskipun telah lama meninggalkan dunia fana, nama Fatimah akan terus dikenang oleh generasi sesudahnya. Lewat karya tulisnya, Fatimah telah merintis sebuah tradisi baru pada zamannya, menegaskan penolakan terhadap pengobjekan dan diskriminasi terhadap perempuan. Tema besar yang masih gigih diperjuangkan di abad 21 ini.[36]

B. Latar Belakang Pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis

1. Kondisi Sosio-Politik Kesultanan Banjar

Fatimah binti Abdul Wahab Bugis menjalani episode kehidupan sejak perempat terakhir abad XVIII hingga abad XIX M. Selama abad-abad tersebut situasi dan kondisi sosial politik di Kesultanan Banjar diwarnai dengan sejumlah peristiwa penting. Konflik kekuasaan biasa terjadi antar anggota keluarga kesultanan. Bahkan, peristiwa seperti itu telah berlangsung sejak awal berdirinya Kesultanan Banjar pada abad XVI. Pangeran Sumudera terlibat konflik kekuasaan dengan pamannya sendiri, Pangeran Tumenggung, yang akhirnya dimenangkan oleh Pangeran Samudera dengan bala bantuan Kesultanan Demak.[37] Setelah

---

[34] Ramli Nawawi (ed.), *Sejarah Pendidikan*, h. 18; Alfisyah, "Geneologi Gerakan", h. 6; Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah, "Ulama Perempuan Banjar", h. 31; Saifuddin, "Peranan Fatimah", h. 116.

[35] Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah."

[36] Farha Ciciek, "Syaikhah Fatimah", h. 30.

[37] Johannes Jacobus Ras, *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Historiography*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), h. 426-438; Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung: Akar Sosial, Politik, Etnis, dan Dinasti Perlawanan di Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah 1859-1906*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), h. 20; H. J. de Graaf dan Th. Pigeaud, *Kerajaan Islam*

masuk Islam Pangeran Samudera mengganti nama dan gelarnya dengan Sultan Suriansyah.

Perebutan kekuasaan terus berlanjut pada abad-abad setelahnya antar keturunan Sultan Suriansyah. Pada abad XVIII, di antara keturunan Sultan Suriansyah terlibat dalam usaha penyerobotan kekuasaan yang menyebabkan dinasti terpecah menjadi dua cabang. Perpecahan itu telah mempengaruhi suksesi penguasa-penguasa Banjar pada abad-abad selanjutnya. Ketika wafat, Sultan Tahmidullah I meninggalkan dua orang putra dewasa, yang tertua bernama Hamîdullâh yang juga dikenal dengan sebutan Sultan Kuning, sedangkan yang muda bernama Tamjîdullâh.[38] Pengeran Hamîdullâh, sebagai putra tertua, kemudian menggantikan kedudukan ayahnya sebagai sultan Banjar (1700-1734).[39] Pemerintahan Sultan Hamîdullâh sendiri pada dasarnya berjalan amat stabil, tidak ada konflik dan perebutan kekuasaan, tidak ada campur tangan bangsa asing baik politik maupun ekonomi, sehingga dapat dikatakan Kesultanan Banjar mengalami masa kejayaannya. Kepemimpinan Sultan Hamîdullâh yang cukup bijaksana, dan kepekaannya dalam menghadapi segala situasi, menyebabkan lawan-lawan politiknya segan dan tidak berani melakukan pemberontakan yang dapat merusak stabilitas pemerintahan.[40]

Kemangkatan Sultan Hamîdullâh pada 1734 menjadi pertanda awan kelabu di Kesultanan Banjar. Sultan wafat dengan meninggalkan seorang anak di bawah umur yang bernama Muhammad Amînullâh. Ketika ayahnya wafat, Muhammad Amînullâh baru berusia sekitar lima tahun.[41] Sesuai dengan tradisi, hak perwalian dipegang oleh pamannya atau adik Sultan Hamîdullâh bernama Tamjîdullâh, dan nantinya tahta kerajaan akan diserahkan kepada putra mahkota

---

Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti dan KITLV, 2003), h. 68; Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), h. 219-221; Ilhamuddin, “Kesultanan Banjar”, dalam Azyumardi Azra *et al.*, (ed.), *Ensiklopedi Islam*, jilid I, h. 293; Harun Nasution *et al.*, “Kesultanan Banjar”, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, jilid I, h. 168; Ahmad Basuni, *Nur Islam*, h. 28-29; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 66-67; A. Hafizh Anshary AZ, “Islam di Selatan Borneo Sebelum Kerajaan Banjar”, Makalah Orasi Ilmiah Disampaikan pada Pembukaan Kuliah Semester Ganjil Tahun 2002/2003 IAIN Antasari (Banjarmasin: Institut Agama Islam Negeri Antasari, 2002), h. 6-7.

[38] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, h. 20-21.

[39] Menurut informasi Zafry Zamzam, Sultân Tahlîlullâh (bukan Sultan Hamîdullâh) yang memerintah Kesultanan Banjar pada 1700-1734. Sedangkan Sultan Kuning (Hamîdillâh) yang baru dinobatkan meninggal dunia pada 1734, dan digantikan oleh saudaranya Sultan Tamjîdullâh (1734-1757) karena anaknya, Muhammad Amînullâh, masih kecil. Lihat Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 18.

[40] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 111.

[41] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, h. 21.

jika dia telah memasuki usia dewasa.[42] Pamannya mengambil keuntungan sebagai wali dengan menobatkan dirinya sebagai Sultan Tamjîdullâh (1734-1759).[43] Tamjîdullâh juga melakukan siasat lebih jauh untuk menjadikan hak kekuasaan politik berada di tangannya dan anak keturunannya.[44]

Ketika Pangeran Muhammad Amînullâh telah berusia 18 atau 19 tahun pada 1747, Tamjîdullâh tidak mau menyerahkan jabatannya sebagai sultan, sedangkan Muhammad Amînullâh hanya diserahi jabatan mangkubumi dan ratu anom (sultan muda atau putra mahkota). Pada saat putra mahkota meminta kembali hak atas tahta Kesultanan Banjar sebagai ahli waris sah dari Sultan Kuning, pamannya tidak menyerahkan tahta itu dan justru menobatkan putranya sendiri yang berusia 20 tahun, Pangeran Nata Negara (Wira Nata).[45] Sultan Tamjîdullâh hanya mengawinkan putri tertuanya dengan Pangeran Muhammad Amînullâh. Dengan perkawinan itu diharapkan putra mahkota tidak lagi meminta atau bahkan merebut tahta dari tangan mertuanya. Namun ternyata Muhammad Amînullâh terlibat percintaan dengan perempuan lain, sehingga Sultan memaksa putrinya untuk menceraikannya.[46]

Setelah peristiwa itu, Pangeran Muhammad Amînullâh praktis berada pada tahanan pamannya dalam istana dan beberapa kali dicoba untuk meracuninya. Pada 1753 Muhammad Aminullah berhasil lepas dari kungkungan pamannya dan melarikan diri ke Tabanio, sebuah pelabuhan perdagangan lada terpenting di Kesultanan Banjar. Tabanio sendiri terletak di Tanah Laut, ujung selatan dari Kalimantan Selatan yang menghadap ke barat Laut Jawa. Tempat itu memang dianggap sebagai kunci ke Banjarmasin dan daerah sekitarnya, serta merupakan salah satu daerah lada terkaya bagi Banjarmasin.[47] Di Tabanio Muhammad Aminullah terlibat dalam kegiatan bajak laut dengan enam atau tujuh perahu. Tujuannya adalah untuk menghambat perdagangan ke Banjarmasin dengan memaksa perahu-perahu dagang dari berbagai penjuru untuk berhenti di

---

[42] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 111.
[43] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung,* h. 21.
[44] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 111.
[45] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung,* h. 21.
[46] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung,* h. 21; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 111.
[47] Selama masa pemerintahan Sultan Tamjîdullâh, Kesultanan Banjar dilaporkan memang mengalami kemajuan-kemajuan, terutama karena hasil perdagangan lada, sehingga Banjarmasin ramai dikunjungi pedagang-pedagang dari luar. Lihat Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 19.

Tabanio, yang muatan-muatannya dirampok dan kadang-kadang orangnya dibunuh. Ia juga mengumpulkan kekuatan dan menanti saat yang tepat untuk merebut kembali tahta kesultanan dari pamannya.[48]

Pangeran Muhammad Amînullâh, setelah berhasil mengumpulkan kekuatan dan pengikut yang besar, pada 1759 berusaha melaksanakan niatnya dengan merebut kembali tahta kesultanan dari pamannya, Tamjîdullâh. Dengan menggunakan sejumlah perahu, ia dan pengikutnya bertolak dari Tabanio menyusuri Tanjung Silat yang berombak besar dan terkadang angin bertiup kencang, kemudian memasuki Sungai Barito, terus berbelok ke Sungai Martapura, akhirnya sampai ke Martapura. Berita kedatangan Muhammad Amînullâh yang akan menyerang Martapura sempat menggemparkan keluarga istana, tetapi Sultan Tamjîdullâh tetap tenang atas situasi yang gawat itu. Ia kemudian menyerahkan tahta kesultanan kepada kemenakannya, Muhammad Amînullâh. Pada 3 Agustus 1759 Muhammad Amînullâh dinobatkan sebagai Sultan Muhammad Aliuddîn Amînullâh (1759-1761).[49]

Sultan Muhammad Aliuddîn Amînullâh ternyata hanya duduk di tahta selama dua tahun (1759-1761). Ia wafat pada 16 Januari 1961 dengan meninggalkan putra mahkota yang masih kecil. Kematian Sultan itu diduga karena diracun, selain juga ia telah menderita sakit dada yang sangat serius sehingga tidak mampu berbicara. Mayatnya baru dimakamkan lima hari setelah meninggalnya. Pada hari pemakamannya, Pangeran Nata Negara dinobatkan dengan gelar Panembahan Kaharuddin Halilullâh. Pada Oktober 1762 Nata Negara menggunakan gelar sultan dengan nama Akamuddin Saidullâh atau Amîrul Mu’minîn Abdullâh. Selain itu, ia pun cukup dikenal dengan nama Sultan Tahmîdullâh II.[50]

Selama pemerintahan Sultan Tahmîdullâh II (1761-1801), Kesultanan Banjar memperoleh kemajuan yang pesat. Dunia perdagangan mengalami perkembangan, sehingga banyak pedagang dari luar datang untuk membeli lada dan komoditas lainnya. Sultan Tahmîdullâh II inilah satu-satunya yang terbesar yang pernah duduk di atas tahta Kesultanan Banjar. Ia demikian licin

[48] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung,* h. 21-22; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar,* h. 111.
[49] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung,* h. 23; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar,* h. 115.
[50] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung,* h. 23-25; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar,* h. 115-116; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad,* h. 21-22.

mempermainkan Kompeni Belanda dengan kontraknya yang tampak menguntungkan Belanda, tetapi bantuan tentaranya dapat digunakan untuk memukul mundur 3000 pasukan Bugis yang menyerang melewati Tabanio pada 1787. Dalam kontraknya disebutkan, Sultan akan menyerahkan daerah-daerah Pasir, Pulau Laut, Tabanio, Mandawe, Sampit, Pambuang, dan Kotawaringin, sedangkan Sultan hanya menjadi vazal VOC dengan daerah tersendiri, namun ternyata realisasinya hanya di atas kertas saja. Demikian pula, dengan bantuan ekspedisi Belanda untuk merebut kembali Pasir, Berau, dan Kutai, ternyata Belanda tidak memperoleh monopoli perdagangan lada seperti yang diharapkan karena siasat politik Sultan Tahmîdullâh II.[51]

Konflik kekuasaan kembali terjadi selama Sultan Tahmîdullâh II menduduki tahta kesultanan. Pada 1772 Pangeran Abdullâh, putra mahkota dari Sultan Muhammad Aliuddîn Amînullâh, telah berusia kira-kira 18 tahun. Pangeran Abdullâh berpikiran bahwa ia sudah diakui untuk bertindak sebagai orang dewasa. Namun, ia menyadari bahwa kesempatannya untuk menduduki tahta telah ditutup oleh Nata Negara (Sultan Tahmîdullâh II). Ia mencoba mendekati W.A. Palm (1764-1777), wakil VOC di Banjarmasin, dengan harapan klaimnya didukung oleh Kompeni. Palm tampak simpati kepada Abdullâh. Bersama Palm, Abdullâh merencanakan untuk merebut kembali tahta. Menurut rencana, Abdullâh akan berpura-pura menyerang loji VOC dan ia beserta pengikut-pengikutnya akan diberi perlindungan oleh Kompeni. Namun, ternyata Nata Negara telah mencium rencana itu dan mengundang Pangeran Abdullâh untuk suatu pertemuan. Tanpa menyadari rencananya telah bocor, Abdullâh meninggalkan Tatas menuju Martapura di mana suatu kontra-komplotan sedang menantinya. Setibanya di sana ia diracuni, tetapi karena jalannya racun terlalu lambat, ia kemudian dicekik sampai mati pada 16 Maret 1776.[52]

Sepeninggal putra mahkota, Pangeran Abdullâh, giliran adiknya, Pangeran Rahmat, juga mengalami nasib serupa dengan dicekik.[53] Dari tiga putra Muhammad Amînullâh tinggallah Pangeran Amir yang berhasil meloloskan diri ke Pasir. Semula Pangeran Amir minta izin meninggalkan kesultanan dengan alasan untuk menunaikan ibadah haji ke Makkah. Sultan Tahmîdullâh II pun

[51] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 117-121; Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 19; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 23.
[52] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, h. 26.
[53] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 116.

mengizinkan karena dengan begitu satu-satunya pewaris tahta sudah tidak berada di tempat lagi. Ternyata Pangeran Amir tidak berangkat ke Makkah, tetapi justru melarikan diri ke Pasir di tempat pamannya, Arung Tarawe. Arung Tarawe adalah putra dari seorang raja Bugis. Ayah Amir, Muhammad Amînullâh, kawin dengan seorang putri dari Pasir yang kebetulan merupakan saudara Arung Tarawe. Dengan dibantu pamannya, Pangeran Amir berusaha menyerang Kesultanan Banjar. Pada Oktober 1785, mereka mulai menyerang dengan mendarat di Tabanio. Mereka merebut benteng-benteng Banjar, melakukan pembunuhan terhadap rakyat yang tidak berdosa dan tidak mengerti persoalan perebutan tahta, memusnahkan kebun lada sebagai sumber potensial bagi perdagangan di Kesultanan Banjar dan sumber penghasilan rakyat, mengejar rakyat yang melarikan diri dan kemudian menawannya untuk dijadikan budak. Tindakan ini telah menyebabkan hilangnya simpati rakyat Banjar, sehingga rakyat Banjar tidak ada yang mau membantu perjuangan Pangeran Amir.[54]

Khawatir kehilangan tahta dan takut jatuhnya Kesultanan Banjar di bawah kekuasaan orang-orang Bugis, Sultan Tahmidullah II membuat kontrak baru dengan VOC pada 1787. Kemudian VOC memberikan bantuan di bawah pimpinan Kapten Chirtofel Hoffman dan berhasil mengalahkan pasukan Bugis. Pasukan Bugis mundur ke Tabanio dan menyingkir dengan seluruh armada yang terdiri atas 56 perahu. Sejak itu wilayah Banjarmasin seluruhnya lepas dari kekuatan bersenjata Bugis. Pangeran Amir terpaksa melarikan diri kembali ke Pasir.[55] Beberapa waktu kemudian Pengeran Amir meminta bantuan kepada Gusti Kasim, seorang bangsawan Banjar dan salah seorang pendukungnya, yang tengah melancarkan perlawanan di Tanah Dusun, di Hulu Sungai Barito. Pada saat invasi orang-orang Bugis, Gusti Kasim merupakan kepala daerah di Bakumpai, sebuah daerah hilir dari Sungai Barito. Perlawanan mereka pun akhirnya dapat dipatahkan. Setelah ditangkap Pangeran Amir dan Gusti Kasim dibawa ke Banjarmasin, kemudian dikirim ke Batavia. Belakangan Pangeran Amir

[54] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung,* h. 28-31; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 116-117, 168.

[55] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 168; Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung,* h. 37-38.

diasingkan ke Ceylon (Sri Lanka).[56] Dengan demikian berakhirlah perjuangan Pangeran Amir merebut tahta kesultanan.

Pada 1801 Sultan Tahmîdullâh II mangkat, kemudian digantikan putranya, Sultan Sulaimân al-Mu'tamidillâh (1801-1825). Setelah dilantik, Belanda mengadakan kontrak dengan Sultan pada 19 April 1802. Kontrak tersebut hanya mengingatkan kembali bahwa Kesultanan Banjar telah diserahkan kepada Kompeni Belanda sebagaimana kontrak pada 1787. Sebelum meninggalkan Banjarmasin pada 1809, Belanda kembali membuat kontrak dengan Sultan. Kontrak itu hanya lebih menitikberatkan pada usaha pemeliharaan kebun lada agar dapat berproduksi sebagaimana diharapkan Belanda. Dalam kontrak tersebut Belanda tetap mengakui kedaulatan Sultan dan tidak menyinggung urusan pemerintahan, termasuk kontak dagang ke luar negeri. Dengan begitu, Kesultanan Banjar tetap mempunyai kedaulatan penuh, baik ke dalam maupun ke luar.[57]

Sultan Sulaimân al-Mu'tamidillâh juga berusaha merekatkan kembali keluarganya dengan dinasti legitim yang telah disingkirkan untuk menghindari kemungkinan konflik kekuasaan pada masa-masa yang akan datang. Dia telah mengawinkan putrinya, Gusti Khadijah, dengan Pangeran Mas'ûd, putra Pangeran Amir yang diasingkan. Belakangan dia juga memerintahkan Sultan Muda Abd al-Rahmân, cucunya, untuk menikah dengan Ratu Antasari, putri Pangeran Mas'ud dan adik perempuan Pangeran Antasari.[58] Sultan ini mangkat pada 1825 dan dimakamkan di Karang Intan.[59] Ia kemudian digantikan oleh Sultan Adam al-Watsîq Billâh (1825-1857).

Sultan Adam al-Watsîq Billâh dilantik pada 1825 menggantikan ayahnya. Setahun kemudian Belanda mengikat kontrak dengan Sultan Adam. Kontrak yang ditandatangani kedua belah pihak pada 1826, itu telah menjadi dasar bagi Belanda untuk terlibat lebih jauh dalam mencampuri urusan pemerintahan. Belanda kemudian membuat kontrak kembali pada 1845 yang menetapkan batas-batas wilayah Kesultanan Banjar. Dibandingkan sebelumnya, wilayah itu lebih kecil,

---

[56] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, h. 38-41; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 168; Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, h. 240; Harun Nasution *et al.*, "Perang Banjar", *Ensiklopedi Islam Indonesia*, jilid I, h. 170.

[57] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 170; Ahmad Suriadi, *Percaturan Otoritas Ulama dan Raja Banjar Pada Abad XIX*, (Semarang: Rasail Media Group, 2009), h. 177-178.

[58] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, h. 101; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 172.

[59] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 24.

tetapi seluruhnya meliputi daerah inti dari Kesultanan Banjar yang asli.[60] Berdasarkan kontrak pada 1826 dan 1845 wilayah Kesultanan Banjar tidak mempunyai jalan ke laut, karena semua daerah pesisir dikuasai Belanda. Hal itu telah membawa dampak yang nyata bagi pola hidup orang Banjar. Kalau pada abad-abad sebelumnya orang Banjar dikenal sebagai bangsa pelaut yang secara rutin berlayar hingga ke Cochin Cina dan Brunei, pada abad XIX ketrampilan sebagai pelaut sudah banyak berkurang.[61]

Sultan Adam pada dasarnya dikenal sebagai sultan yang kuat beribadah, cinta ilmu, dan juga baik hati. Akan tetapi, kekurangannya, Sultan cukup lemah ketika menghadapi istrinya. Digambarkan, dia patuh sekali kepada istri permaisuri, Nyai Ratu Kemala Sari, yang semula adalah selir ayahnya. Berbeda dengan Sultan Adam, Nyai Ratu Kemala Sari, merupakan tokoh yang suka mendominasi. Tidak seorang pun Residen Belanda di Banjarmasin memberikan laporan simpatik tentang dirinya. Dalam istana Martapura juga terdapat sebuah Dewan Istana atau Dewan Kerajaan yang diketuai secara nominal oleh Sultan Adam, tetapi dalam praktiknya oleh Nyai Ratu Kemala Sari. Ratu Kemala Sari berasal dari tanah kesultanan yang paling banyak penduduknya yaitu Hulu Sungai, kemungkinan besar Amuntai. Usia Ratu Kemala Sari tujuh tahun lebih tua dari Sultan Adam sendiri.[62]

Dalam menjalankan roda pemerintahan, Sultan Adam didampingi oleh Sultan Muda Abd al-Rahmân. Ia telah diangkat sebagai putra mahkota (Sultan Muda) pada saat penobatan ayahnya, Sultan Adam, pada 1825. Sejak itu ia mulai aktif membantu ayahnya melaksanakan tugas-tugas pemerintahan. Sultan Muda ini adalah putra tertua dari Sultan Adam dengan Ratu Kemala Sari. Ia memiliki enam orang saudara laki-laki dan perempuan, yakni: Pangeran Ismail, Pangeran Nuh Ratu Anom Mangkubumi Kencana, Pangeran Prabu Anom, Ratu Aminah, Ratu Kramat, dan Ratu Syarif Kesuma Negara.[63]

---

[60] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 171; Ahmad Suriadi, *Percaturan Otoritas Ulama*, h. 180-182.

[61] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 171.

[62] Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin Pada Abad Ke-19: Ekspansi Pemerintah Hindia Belanda di Kalimantan*, (Tangerang Selatan: Serat Alam Media, 2012), h. 102; Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, h. 103-106.

[63] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, h. 101; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 149-150; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 102, 143; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 29.

Seperti telah disinggung sebelumnya, Sultan Muda Abd al-Rahman, atas perintah kakeknya, Sultan Sulaimân, menikahi Ratu Antasari, putri Pangeran Mas'ud atau adik perempuan Pangeran Antasari. Dari perkawinan itu lahirlah seorang anak laki-laki bernama Rahmatullah yang meninggal beberapa hari setelah kelahirannya, dan ibu bayi itu juga meninggal setahun kemudian. Sultan Muda lalu kawin dengan Nyai Aminah (Nyai Dawang), seorang wanita keturunan Cina-Dayak yang telah hidup bersamanya selama beberapa waktu. Selang beberapa bulan setelah perkawinan resmi mereka, pada 1817 lahirlah Pengeran Tamjîdullâh. Kakek dan ayah Sultan Muda Abd al-Rahman tidak menyetujui hubungannya dengan selir Cina-Dayak itu. Maka mereka menikahkan Sultan Muda dengan Ratu Siti, putri dari kakak Sultan Adam, Pengeran Mangkubumi Nata, yang juga adalah cucu dari Sultan Sulaimân. Dari hasil perkawinan mereka, pada 1822 lahir seorang putra bernama Pangeran Hidayatullâh.[64] Pengaruh Nyai Aminah terhadap Sultan Muda sangat besar sebagaimana halnya pengaruh Nyai Ratu Kemala Sari terhadap Sultan Adam. Ratu Siti tampaknya tidak mampu bersaing dengan Nyai Aminah. Perselisihan yang serius di antara kedua istri itu kemudian terjadi dan akhirnya Ratu Siti dipaksa untuk meminta cerai. Setelah dicerai, Ratu Siti ditempatkan di bawah perlindungan Sultan Adam, dan bersama putranya, Pangeran Hidayatullâh, mereka tinggal dengan Ratu Kramat, salah seorang putri Sultan Adam.[65]

Konflik intern antar anggota keluarga istana kembali mencuat ketika Sultan Muda Abd al-Rahman meninggal secara mendadak pada 1852. Saat itu setidaknya muncul tiga kandidat kuat dan sama-sama berambisi menggantikan Sultan Muda Abd al-Rahman. *Pertama*, Pangeran Tamjîdullâh, putra Sultan Muda Abd al-Rahman dengan Nyai Aminah. Perilakunya tidak disenangi oleh para ulama dan bangsawan karena senang bergaul dengan Belanda dan suka mabuk-mabukan. *Kedua*, Pangeran Hidayatullâh, putra Sultan Muda Abd al-Rahman dengan Ratu Siti. Ia seorang yang taat beribadah, berakhlak terpuji, dan disenangi kalangan luas, baik ulama maupun masyarakat Banjar. *Ketiga*, Pangeran Prabu Anom, putra Sultan Adam dan adik Sultan Muda Abd al-Rahman. Ibunya, Nyai Ratu Kemala Sari, memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap Dewan Istana

[64] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung,* h. 101-103; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 172; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 144; Ahmad Suriadi, *Percaturan Otoritas Ulama*, h. 184.

[65] Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung,* h. 109; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 145.

dan Sultan Adam. Ratu Kemala Sari sangat berambisi menjadikan Pangeran Prabu Anom sebagai putra mahkota. Prabu Anom dikenal sebagai seorang yang bertindak sewenang-wenang dan perilakunya seringkali menyakitkan hati masyarakat.[66]

Dari ketiga kandidat tersebut, Sultan Adam hendak menetapkan Pangeran Hidayatullâh sebagai pengganti Sultan Muda Abd al-Rahman dan Pangeran Prabu Anom sebagai Mangkubumi.[67] Akan tetapi, keputusan itu ditentang oleh Residen van Hengst. Pada 8 Agustus 1852 Pangeran Tamjidullâh justru diangkat menjadi Sultan Muda oleh Belanda. Sultan Adam pada April 1853 mengirim utusan ke Batavia untuk mendapatkan keadilan terhadap permintaannya mengangkat Pangeran Hidayatullâh sebagai Sultan Muda dan Pangeran Prabu Anom sebagai Mangkubumi, dan menolak pengangkatan Pangeran Tamjidullâh. Permintaan itu juga ditolak oleh Belanda, bahkan utusannya pun tidak diterima secara resmi.[68] Karena itu, tidak ada pilihan lain bagi Sultan Adam kecuali membuat "Surat Wasiat", yang isinya antara lain bahwa pengganti Sultan Adam adalah Pangeran Hidayatullâh. Kepada putranya Pangeran Prabu Anom, dan cucunya, Pangeran Tamjidullâh, diancam dengan hukuman mati jika menghalanginya isi wasiat. Surat wasiat Sultan Adam tersebut juga dipegang oleh Mufti Haji Jamâluddîn al-Banjari.[69]

Sultan Adam al-Watsîq Billâh yang bijaksana itu wafat pada 1 November 1857. Dua hari setelah pemakamannya, tanpa sepengetahuan Dewan Istana, Belanda mengangkat Pangeran Tamjîdullâh sebagai sultan, yang kemudian dikenal dengan Sultan Tamjîdullâh II (1857-1859). Pengangkatan tersebut telah menimbulkan ketidakpuasan di kalangan kaum bangsawan karena dianggap melanggar tradisi istana, wasiat Sultan Adam, di samping perilaku Sultan Tamjîdullâh II sejak awal tidak disenangi kaum bangsawan dan rakyat Banjar.[70]

---

[66] M. C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern: 1200-2004*, terj. Satrio Wahono dkk, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007), h. 299; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 172; Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, h. 101-103; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 147; Ahmad Suriadi, *Percaturan Otoritas Ulama*, h. 185-186.

[67] Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 148; Fahrurraji Asmuni *et al.*, *Cerita Datu-datu*, h. 45.

[68] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 173; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 146, 149.

[69] Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 164-165; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 65.

[70] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 175; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 160.

Tidak lama berselang Pangeran Prabu Anom juga ditangkap oleh Belanda. Rentetan peristiwa itu telah memicu terjadinya Perang Banjar (1859-1905) yang membawa akibat dihapuskannya Kesultanan Banjar oleh Belanda.[71]

2. Kondisi Sosio-Kultural Kesultanan Banjar

Penelusuran terhadap kondisi sosio-kultural di kalangan masyarakat Banjar sejak perempat terakhir abad XVIII hingga XIX M tampaknya tidak dapat dipisahkan dari perkembangan historis pada abad-abad sebelumnya. Perubahan kebudayaan yang lebih krusial terjadi setelah masuknya Islam di Kalimantan Selatan. Dengan kata lain, proses pembentukan identitas budaya dan sistem sosial yang lebih penting di kalangan komunitas Banjar berlangsung seiring dengan proses Islamisasi di wilayah ini.[72] Kesultanan Banjar, sebagai kerajaan yang sebagian besar rakyatnya menganut agama Islam, berhasil menghancurkan Negara Daha yang menganut agama Hindu. Agama Hindu runtuh dan kemudian digantikan agama Islam. Candi Agung dan Candi Laras dihancurkan, sehingga warisan kebudayaan Hindu pun akhirnya lenyap.[73]

Kebudayaan Banjar pada dasarnya merupakan hasil perpaduan dengan inti kebudayaan Dayak Ngaju, Dayak Maanyan, Dayak Bukit, Melayu, dan Jawa.[74] Perpaduan kultural tersebut dapat dilacak pada proses terbentuknya Suku Banjar. Disebutkan bahwa Suku Banjar, yang terdiri atas Banjar Kuala dan Banjar Hulu, adalah bentukan dari Suku Dayak Maanyan, Dayak Lawangan, Dayak Bukit Meratus, dan Dayak Ngaju. Melalui proses pembauran yang memakan waktu berabad-abad, suku ini berubah dengan cara meninggalkan bahasa ibu dan mengoper bahasa Melayu yang banyak bercampur dengan kosa kata Jawa, dan masuk agama Islam. Kelompok Dayak yang menggunakan bahasa Banjar, beragama Islam, dan bercampur darah dengan Suku Melayu dan Jawa lambat laun

---

[71] Fahrurraji Asmuni *et al.*, *Cerita Datu-datu*, h. 46; Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 20.

[72] Meski demikian, sekurang-kurangnya ada dua hal yang patut dicatat dalam kaitannya dengan proses pembentukan identitas budaya dan sistem sosial di kalangan komunitas Banjar. *Pertama*, jauh sebelum abad XVI, saat berdirinya Kesultanan Banjar, masyarakat Banjar telah terbentuk bersamaan dengan berdirinya Kerajaan Tanjungpura. Masyarakat Banjar telah melembaga sebagai kelompok sosial budaya. *Kedua*, dalam tata kehidupan masyarakat Banjar telah dikenal sistem kehidupan politik. Orang Banjar sebagai sebuah kelompok sosial budaya menggunakan bahasa Banjar sebagai bahasa kelompok. Lihat A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 72.

[73] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 68, 72.

[74] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 68; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 24.

dalam Kerajaan Banjar berubah menjadi Suku Banjar. Selebihnya yang tidak memeluk Islam dan tidak berbahasa Banjar tetap menyebut diri mereka sebagai Suku Dayak.[75]

Lebih lanjut, Alfani Daud memberikan keterangan bahwa inti masyarakat Banjar adalah kaum imigran Melayu, yang sekitar lebih 1000 tahun yang lalu berdatangan dari Sumatera. Kelompok masyarakat pendatang ini lebih dominan dibandingkan dengan kelompok-kelompok masyarakat Dayak di sekitarnya. Masyarakat Melayu ini kemudian bergabung atau melebur dengan berbagai kelompok masyarakat Dayak, khususnya Dayak Pegunungan Meratus (Bukit) dan Maanyan. Selain itu, ada pula unsur dari kelompok Dayak Ngaju, dan mungkin juga dari kelompok Dayak Lawangan. Unsur yang juga cukup kuat dalam masyarakat Banjar adalah unsur Jawa, yang sekitar abad XIV telah berhasil membangun pusat kekuasaan yang disegani di kawasan ini. Unsur-unsur lainya ialah unsur Bugis (dan Makassar) dan Arab, yang hanya bersifat lokal atau sebagian. Mereka semua menganggap dirinya sebagai “orang Banjar”, warga Kesultanan Banjar, dan mengembangkan bahasa Banjar. Bahasa ini pada asasnya adalah bahasa Melayu juga, dengan banyak kosa kata yang berasal dari bahasa Jawa dan bahasa Dayak setempat.[76]

Masuknya unsur kebudayaan Melayu tampak dominan sejak terbentuknya Kerajaan Tanjungpura, sebuah kerajaan migrasi orang-orang Melayu yang membawa unsur kebudayaan Melayu dengan menggunaan bahasa Melayu sebagai bahasa komunikasi.[77] Kebudayaan dan bahasa Melayu itu kemudian mengalami perkembangan dan penyebaran yang lebih luas, terutama sejak abad XVI ketika bermunculan kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, tak terkecuali Kesultanan Banjar. Paling tidak dari abad XVI bahasa Melayu dipakai sebagai media penyebaran agama dan bahasa pengantar di lembaga-lembaga pendidikan, sehingga lebih memudahkan penduduk Nusantara di kota-kota pelabuhan

---

[75] Hairus Salim, “Islam Banjar, Relasi Antar Etnik, dan Pembangunan”, dalam Th. Sumartana *et al.* (ed.), *Kisah dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi, dan Pembangunan*, (Yogyakarta: Interfidei, 1996), h. 225-226; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 24-25.

[76] Alfani Daud, “Islam dalam Masyarakat Banjar”, http://syamsulrahmi.blogspot.com/2011/02/islam-dalam-masyarakat-banjar.html, diakes tanggal 24 Agustus 2013; Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, h. 38.

[77] Johannes Jacobus Ras, *Hikajat Bandjar*, h. 188-192; M. Suriansyah Ideham *et al.*, *Urang Banjar dan Kebudayaannya*, (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2005), h. 13; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 71.

memahami doktrin Islam dan sekaligus mempermudah umat Islam dari berbagai etnik saling berkomunikasi dan berinteraksi. Apalagi dengan didukung kesamaan agama yang mereka anut. Sebagai akibatnya, bahasa Melayu mengalami proses Islamisasi yang begitu deras, dengan diserapnya ratusan kosa kata Arab dan Persia, yang tidak sedikit di antaranya merupakan istilah-istilah teknis dalam ilmu-ilmu agama dan filsafat Islam. Di samping itu, huruf Arab-Melayu juga mulai luas digunakan. Bukan hanya penulis Melayu saja yang menggunakan huruf Arab-Melayu ini, tetapi juga penulis dari daerah lain di kepulauan Nusantara, seperti Jawa, Sunda, Madura, Palembang, Minangkabau, Mandailing, Bima, Sasak, Bugis, Ternate, dan termasuk pula Banjar.[78] Dalam khazanah intelektual Islam Banjar lalu muncul karya-karya yang ditulis dalam bahasa Melayu-Banjar dengan aksara Arab-Melayu, seperti *Sabîl al-Muhtadîn*, *Tuhfat al-Râghibîn*, *Durr al-Nafîs*, dan *Parukunan*.

Pengaruh kebudayaan Jawa dalam masyarakat Banjar, selain bahasa, juga dapat ditemukan dalam adat istiadat keraton dan permainan wayang. Dalam budaya keraton konon selalu berusaha memakai tata cara keraton Majapahit. Begitupun gelar kehormatan yang dianugerahkan oleh raja atau pejabat tinggi kerajaan biasanya juga dalam wujud nama-nama Jawa.[79] Ketika Kerajaan Islam Banjar mulai berdiri, pengaruh Jawa, terutama dari Kesultanan Demak, juga cukup kuat. Pengaruh kebudayaan Jawa yang lebih besar terjadi pada abad-abad selanjutnya. Sesudah tahun 1637 terjadi migrasi besar-besaran dari Jawa sebagai akibat dari agresi politik Sultan Agung (Kesultanan Mataram). Kedatangan para imigran dari Jawa ini mempunyai pengaruh yang sangat besar dibanding sebelumnya, dan dapat dikatakan bahwa pelabuhan-pelabuhan di Kalimantan menjadi pusat difusi kebudayaan Jawa.[80]

Sebagai sebuah komunitas tradisional, masyarakat Banjar juga mengenal stratifikasi sosial yang secara umum dapat dibagi menjadi dua kelas. *Pertama*,

---

[78] Abdul Hadi WM, "Islam di Indonesia dan Transformasi Budaya", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2006), h. 455.

[79] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, h. 29, 38; Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Batas-batas Pembaratan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), vol. 1, h. 15; Kamrani Buseri, Humaidy, dan Ahmad Juhaidi, "Islam dan Keragaman Budaya Lokal di Kalimantan", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Menjadi Indonesia*, h. 264-265.

[80] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 91; H. J. de Graaf dan Th. Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama*, h. 68-69, 171-172; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 50.

orang jaba, yang merupakan golongan terbesar dalam masyarakat, terdiri atas petani, pedagang, tukang, nelayan, dan sebagainya. *Kedua*, *golongan bangsawan*, merupakan kelas penguasa yang memiliki semua hak, terdiri atas famili kerajaan, keluarga raja, pemuka agama (ulama), dan pejabat birokrasi.[81] Menurut komisaris Belanda, van der Ven, bahwa pada tahun 1857 masyarakat Banjar terdiri atas enam kelas: *pertama*, raja dan kaum bangsawan; *kedua*, golongan ulama; *ketiga*, pemimpin rakyat; *keempat*, rakyat umum; *kelima*, orang berhutang; dan *keenam*, golongan budak.[82]

Secara kultural, dalam masalah relasi gender, masyarakat Banjar telah memberikan peran dominan kepada laki-laki dalam berbagai sektor kehidupan. Dominasi laki-laki juga terlihat dalam sistem keluarga. Namun demikian, patut pula dicatat bahwa budaya patriarki di wilayah ini tidak sekuat dengan yang berkembang di Timur Tengah. Di kalangan masyarakat Banjar terdapat sebuah "hukum adat" yang masih berlaku hingga sekarang, yang disebut dengan "hukum perpantangan". Hukum ini mengatur pembagian harta secara seimbang (sama) antara suami dan istri ketika terjadi perceraian atau kematian. Istilah "hukum perpantangan" dikenal di Kesultanan Banjar pada abad XVIII yang berasal dari pandangan Syekh Muẖammad Arsyad dan kemudian dikembangkan oleh para kadi dari murid-murid yang dibina beliau. Munculnya keputusan hukum ini dilatarbelakangi oleh konteks sosio-ekonomi masyarakat Banjar, dalam mana sumber ekonomi keluarga diperoleh dari hasil kerja bersama-sama antara suami dan istri. Bahkan istri terkadang lebih banyak bekerja. Sehingga ketika terjadi perceraian atau kematian, harta kekayaan itu pertama-tama harus dibagi secara seimbang antara suami dan istri sesuai dengan tanggung jawabnya, baru kemudian dibagikan kepada para ahli waris.[83] Keputusan hukum ini amat menghargai peran perempuan dalam rumah tangga. Bahkan, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menilai langkah Syekh Muhammad Arsyad tersebut sebagai bentuk kontekstualisasi Islam

---

[81] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 74, 81; Ahmad Suriadi, *Percaturan Otoritas Ulama*, h. 67.

[82] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 82; M. Suriansyah Ideham *et al.*, *Urang Banjar*, h. 29.

[83] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 73-74; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 147; Ahmadi Hasan, *Adat Badamai: Interaksi Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Banjar*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2007), h. 133; Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 41; Gamal Ferdhi dan Rumadi, "Menanam Gerakan Menuai Kesetaraan", dalam Gamal Ferdhi (ed.), *Ragam Ekspresi Islam Nusantara*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2008), h. 11.

Indonesia di bidang hukum agama yang tidak pernah dicapai oleh negara-negara Islam lain pada zamannya.[84]

3. Kondisi Religio-Intelektual Kesultanan Banjar

Situasi dan kondisi religio-intelektual di Kesultanan Banjar mulai perempat terakhir abad XVIII hingga XIX M mengalami perkembangan yang pesat. Terutama sejak kedatangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dari Tanah Suci, kondisi religio-intelektual di Kesultanan Banjar banyak mengalami peningkatan. Meski sebelumnya, dengan berdirinya Kesultanan Banjar Islam telah dianggap sebagai agama resmi negara, menurut catatan Azyumardi Azra, kaum muslim hanya merupakan kelompok minoritas di kalangan penduduk. Umumnya para pemeluk Islam terbatas pada orang-orang Melayu dan hanya mampu masuk secara sangat perlahan di kalangan suku Dayak. Bahkan, di kalangan kaum muslim Melayu, kepatuhan kepada Islam sangat minim dan tidak lebih dari pengucapan kalimat syahadat. Di bawah pemerintahan para sultan yang turun-temurun hingga masa Syekh Muhammad Arsyad, tidak ada usaha-usaha serius yang dilakukan para penguasa untuk memajukan kehidupan Islam. Namun, mereka menggunakan tulisan Arab untuk kepentingan korespondensi kesultanan dengan para penguasa Melayu-Nusantara lainnya, Belanda, dan Inggris. Ada pula penjelasan mengenai usaha-usaha yang dilakukan oleh para dai keliling untuk melancarkan Islamisasi lebih lanjut di wilayah ini, tetapi jelas kemajuan mereka hanya sedikit.[85]

Perkembangan intelektual keagamaan yang lebih signifikan tampaknya terjadi pada era kekuasaan Sultan Tahmîdullâh II (1761-1801) dan Sultan Sulaimân al-Mu’tamidillah (1801-1825) dengan hadirnya ulama besar Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812).[86] Kehadiran Syekh Muhammad Arsyad telah membawa sinar yang lebih terang bagi kemajuan Islam di Kesultanan Banjar dengan mengajarkan ilmu agama Islam kepada masyarakat setempat.[87] Ia mula-mula mendirikan pusat pendidikan Islam yang sangat penting

---

[84] Gamal Ferdhi dan Rumadi, “Menanam Gerakan”, h. 11-12.

[85] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 251-252.

[86] Ahmad Basuni, *Nur Islam*, h. 42; Ramli Nawawi, “Perkembangan Islam di Kalimantan Selatan Sampai Akhir Abad ke-18”, http://ramlinawawiutun.blogspot.com/2009/04/perkembangan-islam-di-kalimantan.html, diakses tanggal 23 Agustus 2013.

[87] Ilhamuddin, “Kesultanan Banjar”, h. 294.

untuk mendidik kaum muslim guna meningkatkan pemahaman mereka atas doktrin-doktrin dan pengamalan Islam. Untuk tujuan tersebut, ia meminta Sultan Tahmîdullâh II memberikan sebidang tanah belukar di luar kota Martapura, di tepi sungai menuju Banjarmasin. Di situlah Syekh Muhammad Arsyad, yang dibantu oleh Syekh Abd al-Wahhab Bugis, membangun pusat pendidikan Islam lengkap dengan sarana dan prasarananya, termasuk rumah para guru, tempat pengajian, perpustakaan, dan asrama para santri.[88] Selain mengajarkan ilmunya kepada penduduk setempat, Syekh Muhammad Arsyad juga mendidik secara khusus anak-cucunya. Bahkan, kemudian beberapa anak dan cucu beliau, di antaranya perempuan, menjadi ulama dan guru agama.[89] Di antara mereka adalah Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad, Abu Su'ud bin Syekh Muhammad Arsyad, Jamaluddin bin Syekh Muhammad Arsyad, Abu Na'im bin Syekh Muhammad Arsyad, Syahabuddin bin Syekh Muhammad Arsyad, Muhammad As'ad bin Utsman, dan Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.

Lebih lanjut, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari juga mengambil langkah penting untuk menguatkan proses Islamisasi di wilayahnya dengan jalan memperbarui administrasi peradilan di Kesultanan Banjar. Atas anjuran ulama besar ini, di Kesultanan Banjar diberlakukan hukum Islam, bukan hanya terbatas pada hukum perdata, tetapi juga hukum pidana.[90] Dia pun mengusulkan jabatan mufti dan qadhi. Mufti pertama yang diangkat Sultan adalah Muhammad As'ad, cucu al-Banjari, sedangkan qadhi pertama adalah Abû Su'ud, putra al-Banjari.[91]

Wacana intelektual keagamaan di Kesultanan Banjar pada era Syekh Muhammad Arsyad ini juga telah mengalami perluasan. Jika kecenderungan ulama sebelumnya lebih terkonsentrasi pada bidang tasawuf, maka Syekh Muhammad Arsyad justru memperlihatkan minat yang lebih luas, tidak hanya

---

[88] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 9; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 67-68; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 254; A. Hafizh Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", h. 295; Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad*, h. 18; Zaenul Mahmudi dan Imam Safe'i, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", h. 104.

[89] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 9; Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar*, h. 21-22; Ahmad Basuni, *Nur Islam*, h. 42; Ramli Nawawi, "Perkembangan Islam"; Rahmadi, "Jaringan Intelektual Ulama Keturunan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", *Al-Bajari*, vol. 9, no. 2, Juli 2010, h. 201.

[90] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 12; Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar*, h. 21; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 254-255; A. Hafizh Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", h. 296.

[91] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 12; A. Hafizh Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", h. 296; Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad*, h. 18; Zaenul Mahmudi dan Imam Safe'i, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", h. 107.

terbatas pada bidang tasawuf, tetapi juga bidang fikih dan tauhid. Dia, misalnya, pernah menulis kitab *Sabîl al-Muhtadîn* (fikih), *Tuhfat al-Râghibîn* (tauhid), dan *Kanz al-Ma'rifah* (tasawuf).[92]

Selain Syekh Muhammad Arsyad, di wilayah Kesultanan Banjar juga hidup seorang ulama sufi terkenal bernama Syekh Muhammad Nafis al-Banjari (1735-1812). Tokoh ini merupakan penulis kitab *al-Durr al-Nafîs fî Bayân Wahdat al-Af'âl wa al-Asmâ' wa al-Dzât al-Taqdîs*. Dilahirkan di Martapura, Kalimantan Selatan, Muhammad Nafis hidup pada periode yang sama dengan Syekh Muhammad Arsyad. Ia berasal dari keluarga istana Kesultanan Banjar yang silsilah keturunannya bersambung sampai kepada Sultan Suriansyah. Seperti kebanyakan ulama Melayu-Nusantara, Syekh Muhammad Nafis mengikuti mazhab Syafi'i dan doktrin teologi Asy'ari. Dia pun berafiliasi dengan sejumlah tarekat, yaitu Qadiriyah, Syathariyah, Naqsyabandiyah, Khalwatiyah, dan Sammaniyah.[93] Syekh Muhammad Nafis merupakan pendukung aktivisme yang merupakan ciri utama neo-sufisme. Sehingga pemerintah kolonial Belanda melarang masyarakat Melayu-Indonesia membaca buku karangannya karena hal itu dikhawatirkan akan membangkitkan semangat jihad untuk melakukan perlawanan terhadap kaum penjajah.[94]

Syekh Muhammad Nafis al-Banjari juga banyak terlibat dalam aktivitas dakwah di Kalimantan Selatan. Namun, berbeda dengan Syekh Muhammad Arsyad yang menjadi perintis pusat pendidikan Islam, Syekh Muhammad Nafis justru menjalankan aktivitas dakwahnya di daerah pedalaman Kalimantan Selatan. Ia benar-benar merupakan seorang guru sufi pengembara yang memainkan

---

[92] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 11; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 79-83; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 135-136; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 9-10; Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad*, h. 20-21; A. Hafizh Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", h. 296; Zaenul Mahmudi dan Imam Safe'i, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", h. 112.

[93] Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Mufi Terkemuka*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 114; Junaidi Kamaruddin *et al.*, *Manakib Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya*, (Kandangan: Sahabat, 2003), h. 24-48; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 16-20; Fahrurraji Asmuni *et al.*, *Cerita Datu-datu*, h. 55-67; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 255; Badri Yatim, "Muhammad Nafis al-Banjari", dalam dalam Azyumardi Azra *et al.*, (ed.), *Ensiklopedi Islam*, jilid I, h. 297; Harun Nasution *et al.*, "Muhammad Nafis al-Banjari", *Ensiklopedi Islam Indonesia*, jilid I, h. 171-172; Mastuki HS dan Fahmi Arif, "Syekh Muhammad Nafis al-Banjari", dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.), *Intelektualisme Pesantren*, jilid I, h. 123.

[94] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 257; Badri Yatim, "Muhammad Nafis al-Banjari", h. 297; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 114; Mastuki HS dan Fahmi Arif, "Syekh Muhammad Nafis al-Banjari", h. 124; Fahrurraji Asmuni *et al.*, *Cerita Datu-datu*, h. 65.

peranan penting dalam pengembangan Islam di Kesultanan Banjar.[95] Sebagai hasil dari aktivitas dakwahnya, Kelua (sekarang termasuk dalam wilayah Kabupaten Tabalong) pada abad XIX telah menjadi pusat penyebaran Islam di bagian utara Kalimantan Selatan. Di tempat itu pula Syekh Muhammad Nafis menghembuskan nafas terakhir.[96]

Tokoh sufi lainnya yang penting disebutkan dan diperkirakan hidup semasa dengan Syekh Muhammad Arsyad dan Syekh Muhammad Nafis adalah Datu Sanggul. Menurut cerita setempat, Datu Sanggul adalah pendatang dari Palembang yang nama sesungguhnya adalah Abd al-Shamad. Ia datang ke Tatakan, yang waktu itu termasuk dalam wilayah Kesultanan Banjar, untuk berguru kepada seorang tokoh yang berilmu tinggi bernama Datu Suban di Muning. Dari penglihatan orang-orang kampung, Datu Sanggul adalah orang biasa yang tidak memiliki ilmu pengetahuan. Pada saat itu di Kesultanan Banjar Islam merupakan agama resmi kesultanan dan kerena itu pula bagi mereka yang ketahuan tidak menjalankan salat akan dijatuhi hukuman denda, khususnya pada saat salat Jumat. Berdasarkan kesaksian masyarakat yang dapat dipercaya, setiap hari Jumat Datu Sanggul tidak pernah terlihat pergi ke masjid untuk menjalankan salat Jumat. Demikian seringnya meninggalkan salat Jumat sampai akhirnya benda-benda berharga miliknya yang dapat dijadikan untuk membayar hukuman denda tinggal sebuah kapak.[97] Konon Datu Sanggul pada setiap Jumat sebenarnya ikut menjalankan salat di Masjid al-Haram, Makkah. Karena seringnya salat Jumat di Masjid al-Haram, dia sempat berkenalan dengan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang sedang menuntut ilmu di Makkah. Dari perkenalan itu membuahkan persahabatan antara keduanya. Sebagai bukti dari persahabatan keduanya, kitab Datu Sanggul hasil berguru kepada Datu Suban dibagi dua secara barencong (diagonal), sehingga kemudian dikenal sebagai *Kitab Barencong*.[98]

---

[95] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 257; Badri Yatim, "Muhammad Nafis al-Banjari", h. 297; Junaidi Kamaruddin *et al.*, *Manakib Syekh Muhammad Nafis*, h. 20-21.

[96] Badri Yatim, "Muhammad Nafis al-Banjari", h. 297; Junaidi Kamaruddin *et al.*, *Manakib Syekh Muhammad Nafis*, h. 21Mastuki HS dan Fahmi Arif, "Syekh Muhammad Nafis al-Banjari", h. 122.

[97] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 131; M. Suriansyah Ideham *et al.*, *Urang Banjar*, h. 43.

[98] Fahrurraji Asmuni *et al.*, *Cerita Datu-datu*, h. 164-165; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 131; M. Suriansyah Ideham *et al.*, *Urang Banjar*, h. 43; Tim Sahabat, *Manakib Syekh Abdul Hamid Abulung*, (Kandangan: Sahabat, 2006), h. 17-21; Bayani Dahlan, Rabiatul Aslamiyah, dan Isra Hajiri, "Studi Naskah Kitab Barencong Datu Sanggul", (Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2007), h. 46-47.

Sebuah doktrin tasawuf yang cukup memancing kontroversi di Kesultanan Banjar dibawa oleh seorang guru sufi bernama Syekh Abd al-Hamid Abulung. Sebagian cerita menyebutkan bahwa Abd al-Hamid, bersama Muhammad Arsyad al-Banjari, diberangkat Sultan ke Makkah untuk belajar ilmu agama.[99] Menurut cerita lagi, setibanya di Makkah Abd al-Hamid tidak berkumpul bersama para murid lainnya untuk menuntut ilmu kapada para ulama yang menetap atau sesekali berkunjung ke Makkah. Ia hanya berjalan dan terus berkelana untuk menemui pengajian-pengajian agama, majelis muzakarah, dan perkumpulan orang.[100] Tradisi setempat juga menuturkan bahwa beberapa tahun setelah Syekh Muhammad Arsyad kembali, Abd al-Hamid Abulung kembali ke Kalimantan Selatan. Tokoh ini kemudian mengajarkan kepada masyarakat sebuah doktrin tasawuf yang dapat digolongkan sebagai wujudiyah mulhid. Abd al-Hamid, misalnya, mengungkapkan, "Tiada yang maujud hanya Dia, tiada maujud lain-Nya, tiada aku melainkan Dia, Dia adalah aku, aku adalah Dia".[101] Hal itu telah mengakibatkan kebingungan dalam masyarakat. Abd al-Hamid pun dipanggil untuk menghadap pengadilan istana. Namun, ia tetap bersiteguh pada keyakinannya. Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari lalu mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa ajaran Abd al-Hamid adalah sesat, dan Sultan Tahmîdullâh II memerintahkan hukuman mati baginya.[102] Terlepas dari persoalan apakah tragedi Abd al-Hamid Abulung itu benar-benar faktual atau hanya legenda, namun adanya cerita tersebut setidaknya menunjukkan bahwa di Kesultanan Banjar juga terjadi ketegangan antara penganut eksoterisme dan pengikut wujudiyah yang sesat.

Kondisi religio-intelektual di Kesultanan Banjar semakin mantap ketika memasuki era pemerintahan Sultan Adam al-Watsîq Billâh (1825-1857) dengan

---

[99] Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 24; Fahrurraji Asmuni *et al.*, *Cerita Datu-datu*, h. 48; Tim Sahabat, *Manakib Syekh Abdul Hamid Abulung*, 14; Ahmad Suriadi, *Percaturan Otoritas Ulama*, h. 156.

[100] Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 25; Tim Sahabat, *Manakib Syekh Abdul Hamid Abulung*, 15.

[101] Kamrani Buseri, Humaidy, dan Ahmad Juhaidi, "Islam dan Keragaman Budaya", h. 275; Ahmad Basuni, *Nur Islam*, h. 50; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 24; Fahrurraji Asmuni *et al.*, *Cerita Datu-datu*, h. 49; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 129; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 277; M. Ishom El-Saha dan Muhammad Reza, "Syekh Abd al-Hamid Abulung", dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.), *Intelektualisme Pesantren*, jilid I, h. 117.

[102] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 13; Ahmad Basuni, *Nur Islam*, h. 50-51; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 130; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 27-40; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 277; M. Ishom El-Saha dan Muhammad Reza, "Syekh Abd al-Hamid Abulung", 1117.

dibuatnya Undang-undang Sultan Adam yang meski sederhana, sangatlah berguna untuk menata kehidupan bernegara dan beragama.[103] Undang-undang itu dikeluarkan oleh Sultan Adam setelah dia memerintah sekitar sepuluh tahun (1251 H/1835 M).[104] Pada saat menjelang dikeluarkannya Undang-undang Sultan Adam, kondisi kehidupan bernegara dan beragama mulai bergejolak karena masuknya pengaruh kolonialisme Belanda, ditambah lagi dengan kedatangan misionaris Kristen yang dipimpin oleh Pendeta Bernstein.[105] Melihat kondisi tersebut Sultan Adam merasa perlu membuat undang-undang dengan maksud mempertahankan dan memperkokoh kepercayaan rakyat dalam beragama Islam. Untuk itu dibentuklah sebuah tim yang diketuai Sultan sendiri. Anggota tim terdiri atas para ahli, antara lain Mufti Haji Jamâluddîn bin Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dan menantu Sultan, Pangeran Syarif Husain. Dari hasil kerja tim tersusunlah sebuah undang-undang yang dikenal dengan Undang-undang Sultan Adam.[106] Peran Mufti Jamaluddin—sebagai mufti Kesultanan Banjar ketika itu—dalam perumusan undang-undang tersebut tampaknya sangat besar sehingga namanya ikut dicantumkan dalam salah satu pasalnya (pasal 31).[107]

---

[103] Ahmad Basuni, *Nur Islam*, h. 43; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 63. Rincian tentang pasal-pasal dalam Undang-undang Sultan Adam dan penjelasannya dapat dilihat dalam A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 154-167.

[104] Undang-undang Sultan Adam ditetapkan oleh Sultan Adam pada Kamis, 15 Muharram 1251 H (11 Juni 1835 M) pukul 09.00 pagi. Lihat Abdurrahman, "Undang-undang Sultan Adam dalam Perspektif Sejarah Hukum", *Al-Banjari*, vol. 10, no. 2, Juli 2011, h. 142-143; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 151; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 31.

[105] Kedatangan misionaris-misionaris Kristen ke Kesultanan Banjar pada dasarnya sudah berlangsung sejak era sebelumnya. Pada 1688 sebuah kapal Portugis membawa Pendeta Ventimiglia, yang di Banjarmasin tidak berhasil, terus memasuki pedalaman tanah Dayak sepanjang Sungai Barito hingga ia mati terbunuh di sana pada 1691. Kemudian Pendeta Medhurst dari Inggris yang datang ke Kalimantan Selatan pada 1829 memberikan laporan tentang kemungkinan pengkristenan orang-orang Dayak hingga menarik perhatian Pusat Pekabaran Injil Jerman di Bremen, lalu mengirim penginjil-penginjil mereka. Pada 1835 datang Pendeta Bernstein, disusul Pendeta Becker, Hupperts, dan Krusmann pada 1836. Mereka dengan gigihnya memasuki wilayah pedalaman Kesultanan Banjar ke kampung-kampung orang Dayak, dan Barnsteinlah yang merupakan pembina pertama Gereja Kalimantan Evengelis. Lihat Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 5.

[106] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 150-151; Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin*, h. 64; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 29-30.

[107] Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar: Dinamika dan Tipologi Pemikiran Tauhid, Fiqih, dan Tasawuf*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2012), h. 62-63. Menurut keterangan Abdurrahman, pasal 31 tersebut mengatur kewajiban bagi semua warga kerajaan untuk tunduk pada fatwa Mufti Haji Jamaluddin. Fatwa Haji Jamaluddin menyangkut masalah agama telah terhimpun dalam kitab *Parukunan* yang merupakan petunjuk praktis untuk menjalankan ibadah. Akan tetapi, yang dimaksud dalam pasal ini adalah kewajiban taat kepada fatwa Mufti Haji Jamaluddin tentang uang nadzar yang sah dan tidak sah. Nadzar yang sah adalah yang dinyatakan secara tegas dengan berbagai persyaratan, sedangkan nadzar yang tidak mencukupi persyaratan adalah tidak sah. Lihat Abdurrahman, "Undang-undang Sultan Adam", h. 147-148.

Dalam Undang-undang Sultan Adam tersebut secara jelas tertulis bahwa dalam bidang akidah rakyat di Kesultanan Banjar menganut i‘tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah (pasal 1).[108] Dalam sejarahnya i‘tiqad ini dirumuskan oleh Abû Hasan al-Asy‘ari dan Abû Manshûr al-Mâtûridi. Sedangkan dalam bidang fikih rakyat di Kesultanan Banjar diharuskan mengikuti mazhab Syafi‘i (pasal 5), sebuah mazhab yang juga dianut oleh mayoritas penduduk Melayu-Nusantara.[109]

C. Karya Intelektual Fatimah binti Abdul Wahab Bugis

Fatimah binti Abdul Wahab Bugis disebutkan oleh banyak ulama dan peneliti telah menulis sebuah kitab kuning berbahasa Melayu-Banjar dengan aksara Arab-Melayu yang berjudul *Parukunan Melayu* atau *Parukunan Jamâluddîn*. Kitab ini secara umum membahas tentang dasar-dasar rukun Islam (fikih) dan rukun iman (tauhid). Pembahasannya cukup singkat dan hanya menyajikan beberapa ajaran pokok seputar hukum air, najis dan cara menghilangkannya, buang air besar atau kecil dan istinja, mandi wajib, wudu, hukum salat, hukum puasa, cara mengurus jenazah, dan seterusnya. Pengenalan umum terhadap identitas dan kandungan materi kitab *Parukunan Melayu* ini akan disajikan lebih luas pada pembahasan Bab III.

Selain itu, Fatimah binti Abdul Wahab Bugis juga disebut-sebut sebagai penulis kitab *Parukunan Basar Melayu*, tetapi pendapat ini tampaknya tidak mempunyai alasan yang kuat dan meyakinkan. Dalam berbagai versi cetakannya secara jelas dicantumkan nama Haji ‘Abd al-Rasyîd Banjar sebagai penyusun kitab *Parukunan Besar Melayu*, meskipun masih ada keraguan jika kitab ini benar-benar ditulis oleh ‘Abd al-Rasyîd.[110]

---

[108] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 132, 154; M. Suriansyah Ideham *et al.*, *Urang Banjar*, h. 44.

[109] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 133, 155.

[110] Informasi lebih lanjut, lihat pembahasan Bab III.

BAB III
DESKRIPSI KITAB *PARUKUNAN MELAYU*

Bab ini menyajikan tinjauan umum tentang kitab *Parukunan Melayu*. Pembahasan dalam bab ini mencakup nama dan identitas kitab *Parukunan Melayu*, identitas sebenarnya penulis kitab ini yang masih menjadi perdebatan, asal-usul dan riwayat penulisan naskah kitab ini yang juga masih diwarnai silang pendapat, serta sistematika penulisannya.

A. Nama dan Identitas Kitab *Parukunan Melayu*

Naskah kitab *Parukunan* yang disusun oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dikenal dengan sebutan *Parukunan Melayu*, *Parukunan Jamâluddîn*, atau *Parukunan* saja. Dalam edisi cetakannya di halaman sampul depan tertulis *Parukunan Jamaluddin*. Sedangkan pada halaman judul dalamnya tercantum nama *Parukunan* saja.[1] Sementara itu, pada bagian akhir kitab dicantumkan sebagai *Parukunan Sembahyang*.[2]

Istilah *parukunan* sendiri dalam bahasa Melayu-Banjar berasal dari kata *rukun* yang berarti serasi, hukum, atau aturan. Sedangkan kata *parukunan* mengandung arti "macam-macam aturan, rujukan".[3] Dalam buku *Kamus Bahasa Indonesia* dan *Kamus Basar Bahasa Indonesia*, kata *parukunan* justru tidak ditemukan, sedangkan yang ada adalah kata *rukun* yang berarti hal yang harus dipenuhi untuk sahnya suatu pekerjaan, asas, dasar, sendi, atau juga mengadung arti baik dan damai, tidak bertengkar, bersatu hati, bersepakat; serta kata *kerukunan* yaitu perihal hidup rukun, rasa rukun, keragaman, dan kesepakatan.[4]

Lebih lanjut, istilah *parukunan* dapat pula diartikan sebagai "uraian dasar tentang rukun Islam dan rukun iman."[5] Secara umum kitab *Parukunan* memang memuat pengetahuan dasar tentang akidah (tauhid) dan syariah (fikih), dengan

---

[1] Jamâluddîn ibn al-Marhûm al-'Âlim al-Fâdhil al-Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Parukunan*, (Singapura, Jedah: al-Haramain, t.th.).

[2] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 39.

[3] Abdul Djebar Hapip, *Kamus Banjar-Indonesia*, (Banjarmasin: PT. Grafika Wangi Kalimantan, 2001), h. 157.

[4] Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), h. 1226; Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Basar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h. 966.

[5] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 177.

hanya sedikit menyediakan diskusi mengenai teori-teori yang mendukung praktik-praktik dimaksud.[6]

Secara lebih khusus yang dimaksud dengan *parukunan* dalam tradisi masyarakat Banjar adalah nama bagi karya tulis keagamaan lokal Kalimantan Selatan dalam bentuk kitab berbahasa Arab-Melayu yang berisi ajaran ringkas tentang kewajiban-kewajiban utama dalam agama Islam yang berhubungan dengan kehidupan sehari-hari umatnya.

Dari kata "wajib" dalam bahasa Arab yang bersinonim dengan kata "rukun" itulah konsep *parukunan* terbangun, yang secara harfiah berarti kumpulan rukun-rukun. Hal demikian karena setiap materi dalam kitab *Parukunan* selalu berhubungan dengan apa yang lazim dikenal dalam tradisi Islam sebagai rukun iman dan rukun Islam, terlepas dari berapa kadar keluasan dan kadar pembahasannya.[7]

Dalam tradisi intelektual dan khazanah naskah Melayu-Banjar, setidaknya dikenal tiga judul kitab yang sama-sama menggunakan judul *Parukunan*, namun disusun oleh penulis berbeda. *Pertama*, kitab *Parukunan Jamâluddîn* yang disusun oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis atau oleh Mufti Jamâluddîn al-Banjari menurut sebagian sumber. Pada halaman judul kitab tersebut tertulis, "karangan bagi *al-'âlim al-'allâmah* Mufti Jamâluddîn ibn al-marhûm *al-'âlim al-fâdhil* al-Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari".[8] Begitupun pada bagian akhir kitab tersebut juga tertulis, "*faqad tamma bihamdihî Ta'âlâ Kitâb Parukunan Sembahyang lil 'allâmah al-mutqin wal Fahhâmah al-mutafannin* al-Syaikh Jamâluddîn bin Muhammad Arsyad al-Banjarî".[9] Namun, tradisi setempat atau sumber cerita lisan justru menuturkan bahwa Fatimah binti Abdul Wahab Bugis adalah penyusun karya tersebut.

Kedua, kitab *Parukunan Basar Melayu* atau *Parukunan 'Abd al-Rasyîd* yang ditulis oleh Haji 'Abd al-Rasyîd Banjar.[10] Pada halaman judul kitab

---

[6] Suaidi Asyari, *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*, terj. Mohamad Rapik, (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 89.

[7] Ahmad Harisuddin, "Fikih Sufistik dalam *Risalah Rasam Parukunan*", *al-Banjari*, vol. 9, no. 1, Januari 2010, h. 74-75.

[8] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 1.

[9] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 39.

[10] Lihat 'Abd al-Rasyîd Banjar, *Perukunan Basar Melayu*, (t.t.: Dua Tiga, 1993). Sarjana Belanda, G.F. Pijper, pernah pula menginformasikan tentang keberadaan kitab *Parukunan Basar* karangan Haji 'Abd al-Rasyîd Banjar ini. Lihat G.F. Pijper, *Fragmenta Islamica*, (Leiden: E.J. Brill, 1934), h. 65.

Parukunan Basar Melayu tertulis, "karangan Haji 'Abd al-Rasyîd Banjar yang diambil daripada sebahagian karangan al-Syaikh Mu<u>h</u>ammad Arsyad Banjar."[11] Seperti halnya kitab *Parukunan Jamâluddîn*, identitas sebenarnya penulis kitab ini juga masih menjadi teka-teki dan perdebatan. Haji 'Abd al-Rasyîd Banjar, yang dalam berbagai versi cetakan secara jelas dicantumkan sebagai penulis kitab ini, konon sebenarnya adalah seorang pedagang yang tidak alim, yang kebetulan membawa naskah kitab tersebut ke Singapura untuk dicetak di sana, sedangkan identitas penulis yang sebenarnya tidak diketahui. Jadi, penulis sebenarnya kitab ini bukanlah Haji 'Abd al-Rasyîd.

Penyebutan nama Haji 'Abd al-Rasyîd sendiri sebagai penyusun kitab konon berhubungan dengan adanya ketentuan di Singapura pada waktu itu yang mengharuskan setiap buku yang dicetak di sana untuk mencantumkan nama pengarangnya. Sedangkan versi lain mengungkapkan bahwa kitab *Parukunan Basar Melayu* disusun oleh Haji 'Abd al-Rasyîd Banjar (w. 1935 di Amuntai), yang mencetak naskahnya di Mesir ketika ia sedang menjalankan studi di Universitas al-Azhar (sekitar dasawarsa pertama dan kedua abad XX), dan dari hasil penjualan kitab tersebut ia membiayai hidupnya selama tinggal di luar negeri. Akan tetapi, kemungkinan yang kedua ini telah dibantah M. Laily Mansur sebagai tidak mungkin.[12]

Di samping itu, ada pula laporan yang menyatakan bahwa kitab *Parukunan Basar Melayu* ditulis oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.[13] Disebutkan bahwa kitab *Parukunan Basar* merupakan versi lain dari kitab *Parukunan Melayu (Jamâluddîn).*[14] Ramli Nawawi lebih jauh menyebutkan bahwa kitab *Parukunan Basar* ini merupakan hasil dikte dari Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari kepada cucunya yang bernama Fatimah binti Syekh Abdul Wahab Bugis. Disebut sebagai *Parukunan Basar* karena Syekh Muhammad

---

[11] 'Abd al-Rasyîd Banjar, *Perukunan Basar Melayu*, h. 1.

[12] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 55.

[13] H.A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2003), h. 141.

[14] M. Suriansyah Ideham *et al.*, *Urang Banjar dan Kebudayaannya*, (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2005), h. 46. Alfani Daud juga mengungkapkan bahwa ada kemungkinan kitab *Parukunan Basar Melayu* merupakan versi lain dari kitab *Parukunan Jamâluddîn*, setelah diadakan penambahan dan dilakukan perubahan seperlunya, yang ketika dicetak disebutkan sebagai hasil karya Haji 'Abd al-Rasyîd Banjar. Lihat Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, h. 55; Alfani Daud, "Islam dalam Masyarakat Banjar", http://syamsulrahmi.blogspot.com/2011/02/islam-dalam-masyarakat. banjar. html, diakes tanggal 24 Agustus 2013.

Arsyad al-Banjari juga mendapat gelar Haji Besar. Kitab inilah yang kemudian dicetak di Singapura pada tahun 1325 H/1907 M atas usaha seorang pedagang dari Negara (Kandangan) bernama Haji Abd al-Rasyîd Banjar.[15]

Namun demikian, tidak ada alasan yang cukup kuat dan meyakinkan untuk menyatakan bahwa kitab tersebut ditulis oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.[16] Bagaimanapun kitab *Parukunan Melayu* yang disusun oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis berbeda dengan kitab *Parukunan Basar Melayu* yang ditulis oleh Haji ‘Abd al-Rasyîd Banjar, meskipun dalam beberapa materi pembahasannya terdapat banyak kesamaan.[17]

Abdullah Zaidi Hassan mencatat bahwa kandungan dua jenis kitab *Parukunan* ini hampir sama, keduanya sama-sama bersumber dari pengajaran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Hanya saja, *Parukunan* Haji ‘Abd al-Rasyîd telah memuat beberapa tambahan, seperti Ratib Haddad, doa-doa dan wirid, terutama wirid selepas sembahyang dan ibadah haji, pembahasan khas tentang haidh, kaifiat sembahyang tarawih, terjemahan bacaan-bacaan penting dalam sembahyang, serta khutbah Jumat dan khutbah nikah.[18] Menurut penilaian Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, jika melihat urutan isinya, ada kemungkinan kitab *Parukunan* ini sebenarnya berasal dari kumpulan catatan penyusunnya yang kurang teratur dan kemudian dibukukan.[19]

---

[15] Ramli Nawawi, “Perkembangan Islam di Kalimantan Selatan Sampai Akhir Abad ke-18”, http://ramlinawawiutun.blogspot.com/2009/04/perkembangan-islam-di-kalimantan.html, diakses tanggal 23 Agustus 2013.

[16] Mungkin sekali dalam hal ini terjadi kesalahan identifikasi karena *Parukunan Jamâluddîn* yang ditulis oleh Fatimah binti Abdul Wahab terkadang juga disebut sebagai *Parukunan Basar*. Penyebutan nama *Parukunan Jamâluddîn* sebagai *Parukunan Basar* dapat memunculkan kesalahan dalam melakukan identifikasi terhadap penulis kitab tersebut. Abu Daudi—meski menyebut kitab *Parukunan Jamâluddîn* sebagai *Parukunan Basar*—menegaskan bahwa *Parukunan Basar* (maksudnya *Parukunan Jamâluddîn*) yang ditulis oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis berbeda dengan *Parukunan Basar Melayu* yang ditulis oleh Haji ‘Abd al-Rasyîd Banjar**.** Lihat Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, (Martapura: Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar (Yapida), 2003), h. 74-75.

[17] Dalam pembahasan tentang fardu dan sunah mandi, syarat sembahyang, sembahyang mayyit, dan haluan (aturan kita kepada sekalian yang empunya hak) terdapat banyak kesamaan antara kitab *Parukunan Melayu (Jamâluddîn)* dan *Parukunan Basar Melayu*, dengan sedikit penambahan atau pengurangan. Selebihnya terdapat banyak perbedaan antara kedua jenis kitab *Parukunan* tersebut. Lihat Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 8,9, 11, 29, dan 36; ‘Abd al-Rasyîd Banjar, *Perukunan Basar Melayu*, h. 18, 21, 26, dan 58.

[18] Abdullah Zaidi Hassan, “Syaikh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari: *‘Allamah* Unggul Rantau Melayu”, Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara, 25-26 November 2011, h. 37.

[19] Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar: Dinamika dan Tipologi Pemikiran Tauhid, Fiqih, dan Tasawuf*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2012), h. 69.

Ketiga, kitab *Rasam Parukunan* atau *Parukunan ‘Abd al-Raẖmân* yang ditulis oleh Haji ‘Abd al-Raẖmân ibn Haji Muẖammad ‘Alî.[20] Pada halaman judul kitab tersebut tertulis, “*Risalah Rasam Parukunan* telah dihimpun oleh hamba yang dha‘if al-H̱ajj ‘Abd al-Raẖmân ibn al-Hajj Muẖammad ‘Alî Sungai Banar, Amuntai, Banjar.”[21] Sementara pada bagian akhir karya dimaksud antara lain tertulis, “Maka hamba al-Hajj ‘Abd al-Raẖmân Shiddîq Qâdhî Amuntai telah periksa akan *Risalah Rasam Parukunan* yang diterbitkan oleh Suadara al-Hajj ‘Abd al-Raẖmân ibn Muẖammad ‘Alî, beliau ialah seorang guru agama yang rajin mengorbankan tenaga di dalam karang-mengarang perihal urusan agama Islam yang suci untuk kesempurnaan umum bagi umat Islam”.[22]

Haji ‘Abd al-Raẖmân, penulis kitab ini, adalah seorang tuan guru (ulama) yang aktif memberikan pengajian agama di tengah masyarakat, yang sehari-harinya juga berprofesi sebagai pedagang kitab di Pasar Amuntai, Hulu Sungai Utara. Di samping itu, ia aktif di organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) Cabang Amuntai. Ia dilahirkan pada 25 Syawal 1328 H/ 1910 M di kampung Sungai Banar yang sekarang berada di wilayah administrasi Desa Jarang Kuantan, Kecamatan Amuntai Selatan, Kabupaten Hulu Sungai Utara, Provinsi Kalimantan Selatan. Ia pernah menempuh pendidikan di Amuntai (Hulu Sungai Utara), Negara (Hulu Sungai Selatan), Kutai (Kalimantan Timur), dan Malaysia. Tuan Guru ini wafat pada 10 Rabiul Akhir 1385 H/ 8 Agustus 1965 M dalam usia 55 tahun. Sampai sekarang, makamnya di perkampungan Kotaraja Amuntai sering diziarahi orang. Bahkan, menurut penuturan warga sekitar, ada kelompok pengajian tertentu yang mentradisikan ziarah ke makam Tuan Guru ini setiap kali menghatamkan pengajian kitab *Parukunan ‘Abd al-Rahmân*.[23]

Ketiga judul kitab *Parukunan* tersebut masih banyak dikaji dan menjadi rujukan di kalangan komunitas santri Melayu-Nusantara, terutama di Kalimantan Selatan. Menurut laporan Alfani Daud, salah satu dari dua kitab *Parukunan* (*Parukunan Jamâluddîn* dan *Parukunan Basar Melayu*), tentu saja di samping kitab suci al-Qur’an, sejak lama sekali senatiasa terdapat dalam hampir setiap

---

[20] Lihat al-H̱ajj ‘Abd al-Raẖmân ibn al-Hajj Muẖammad ‘Alî, *Risalah Rasam Perukunan*, (Amuntai: al-Maktabaṯ al-Ruhaniyah, t.th.).

[21] al-H̱ajj ‘Abd al-Raẖmân, *Rasam Perukunan*, h. 1.

[22] al-H̱ajj ‘Abd al-Raẖmân, *Rasam Perukunan*, h. 68.

[23] Ahmad Harisuddin, “Fikih Sufistik”, h. 76.

rumah tangga muslim di Kalimantan Selatan.[24] Sampai sekarang pun kitab *Parukunan* masih tetap dipergunakan di kampung-kampung, terutama oleh kaum tradisionalis yang belum terpengaruh oleh paham pembaruan Muhammadiyah.[25] Bahkan, menurut beberapa informasi, komunitas-komunitas santri Melayu di kawasan Asia Tenggara, seperti Malaysia, Brunei Darussalam, Pattani (Thailand), Mindanao (Philipina), Vietnam, Kamboja, dan Birma, juga menggunakan kitab *Parukunan* sebagai rujukan dalam pelajaran agama.[26]

Karena itu, tidak berlebihan jika Ahmadi Hasan memberikan penilaian bahwa kitab *Parukunan* termasuk salah satu nomenklatur terbesar yang pernah dihasilkan oleh ulama Melayu-Banjar, selain kitab *Sabîl al-Muhtadîn* karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dan *Durr al-Nafîs* karya Syekh Muhammad Nafis al-Banjari. Nomenklatur-nomenklatur inilah yang diyakini telah mewarnai religiusitas komunitas santri Melayu-Banjar hingga saat ini.[27] Zulfa Jamalie juga menilai bahwa *Parukunan Melayu* (*Jamâluddîn*) layak diakui sebagai "karya besar" atau "karya tulis agung" Melayu dengan berbagai alasan.[28]

Di luar ketiga nama kitab *Parukunan Melayu* yang telah disebutkan, pada dasarnya masih terdapat berbagai jenis kitab *parukunan* yang disusun oleh para

---

[24] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, h. 55. Kitab *parukunan* lainnya, *Rasam Parukunan*, kurang beredar luas di kalangan komunitas santri Melayu-Banjar dibandingkan kedua jenis kitab *parukunan* yang telah disebutkan.

[25] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, h. 55. Hal tersebut dikuatkan oleh hasil penelitian yang dilakukan pada tahun 2009 yang melaporkan bahwa kitab *Parukunan*, terutama *Parukunan Jamâluddîn*, menjadi salah satu kitab yang paling banyak digunakan dalam pengajian agama di majelis-majelis taklim di Kabupaten Barito Kuala, Provinsi Kalimantan Selatan. Lihat Abdullah Karim, Saifuddin, Norlaila, *Mejelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala*, (Yogyakarta: Ardana Media, 2010), h. 72-77.

[26] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjary: Ulama Basar Juru Dakwah*, (Banjarmasin: Penerbit Karya, 1979), h. 17; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 74-75; Kamrani Buseri, Humaidy, dan Ahmad Juhaidi, "Islam dan Keragaman Budaya Lokal di Kalimantan", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2006), h. 271; Alfisyah, "Geneologi Gerakan Perempuan Banjar", *Kandil*, No. 11, Th. III, November-Januari, 2006, h. 8; Farha Ciciek, "Syaikhah Fatimah Al Banjari: 'Ada' tetapi 'Ditiadakan'", *Swara Rahima*, No. 34, Th. XI, Maret 2011, h. 30.

[27] Ahmadi Hasan, *Adat Badamai: Interaksi Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Banjar*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2007), h. 113.

[28] Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah dan Kandungan 'Kitab Parukunan Fatimah'", http://zulfajamalie.bolgdetik.com/tag/karya-ulama/ diakeses tanggal 06 September 2010. Di antara alasannya adalah: *pertama*, kitab *Parukunan Jamâluddîn*, seperti halnya *Sabîl al-Muhtadîn* dan *Shirâth al-Mustaqîm*, adalah kitab fikih berbahasa Melayu yang tersebar luas di seluruh dunia Melayu dalam waktu yang relatif lama; *kedua*, dengan bahasa Melayu-Banjar yang komunikatif kitab *Parukunan Jamâluddîn* dapat dipahami oleh hampir seluruh komunitas muslim di wilayah Kepulauan Melayu-Nusantara.

penulisnya dengan menggunakan bahasa selain Melayu, seperti *Parukunan Jawa*, *Parukunan Sunda*, dan *Parukunan Bugis*.[29] Namun demikian, ketiga jenis kitab *parukunan* yang disebut terakhir pada dasarnya tidak lebih sebagai versi terjemahan dari karya *parukunan* yang berbahasa Melayu.[30] Dengan munculnya berbagai versi karya (terjemahan) seperti itu setidaknya turut membuktikan bahwa kitab *Parukunan Melayu*, seperti halnya kitab *Sabîl al-Muhatadîn*, juga mendapat tempat istimewa di kalangan komunitas muslim Melayu-Nusantara.[31]

Secara lebih spesifik, kitab *Parukunan Jamâluddîn* yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini dinilai oleh Martin van Bruinessen sebagai salah satu kitab yang paling popular di antara karya-karya sejenis, dan sering dicetak kembali.[32] Sebagaimana dua kitab *Parukunan* lainnya, kitab ini ditulis dalam bahasa Melayu-Banjar dengan menggunakan huruf Arab-Melayu. Dari segi isinya, kitab ini juga tak jauh berbeda dengan kitab sejenis (*parukunan*) lainnya. Penjelasannya sangat sederhana dan hanya menguraikan beberapa ajaran pokok yang berhubungan dengan salat, puasa, cara mengurus mayat, atau lainnya.[33]

Kitab *Parukunan Jamâluddîn*, seperti halnya kitab *Parukunan Basar Melayu,* dari segi sasaran pembacanya tampaknya diperuntukkan bagi orang awam atau orang yang baru belajar agama yang menjadi semacam pelajaran praktis sehingga di dalamnya hanya sedikit menyediakan diskusi mengenai teori-

---

[29] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Mufti Jamaluddin al-Banjari: Ahli Undang-undang Kerajaan Banjar", http://sabrial.wordpress.com/2007/06/22/ diakes tanggal 07 September 2010; Abu Nazla Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, (Kandangan: Penerbit Sahabat, 2007), h. 66; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh Kalimantan Selatan*, (Kandangan: Penerbit Sahabat, 2010), h. 29; Ramli Nawawi, "Perkembangan Islam".

[30] Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 66; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh*, h. 29. Sebuah penerbitan di Cirebon, misalnya, mempublikasikan terjemahan kitab *Parukunan Melayu* dalam bahasa Sunda yang diberi judul *Parukunan Sunda* atas nama Muhammad Hasan Bashry bin Abdullah bin Sumapraja (1932). Menyusul kemudian salah satu penerbitan di Jakarta mencetak sebuah terjemahan dalam bahasa Sunda dengan nama *Parukunan Bahasa Sunda*, selanjutnya menjadi *Parukunan Sunda*, oleh Haji Muhammad Juwainy bin Haji Abdurrahman. Sebelumnya di Surabaya juga terbit terjemahan dalam bahasa Jawa dengan nama *Parukunan Gede* oleh Kyai Ahmad Madany. Lihat Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 17.

[31] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 269; Jajat Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual", dalam dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid V, h.154.

[32] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 177.

[33] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 178; Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning: Catatan untuk Masdar F. Mas'udi", dalam http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kitab_kuning_dan_perempuan.htm. diakses tanggal 07 September 2010.

teori yang mendukung praktik-praktik ajaran itu.[34] Hal demikian berbeda dengan kitab *Sabîl al-Muhtadîn* karya Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad yang pada dasarnya memang ditujukan kepada kaum terpelajar sehingga materi pembahasan di dalamnya disertai dengan dalil-dalil yang terperinci dan pendapat para ulama.[35]

B. Identitas Penulis Kitab *Parukunan Melayu*

Penelusuran terhadap identitas penulis kitab *Parukunan Jamâluddîn* (*Melayu*) penting dilakukan untuk mengetahui secara pasti siapa penulis sebenarnya kitab tersebut. Sebagaimana lazimnya penulisan naskah kitab kuning pada bagian pendahuluan (khutbah kitab) tidak dicantumkan nama penulisnya. Dalam beberapa versi cetakannya pada bagian halaman judul maupun bagian akhir kitab memang disebutkan nama penulisnya, namun penyebutan nama itu bukan berasal dari penulis sendiri melainkan dari penerbit atau penyunting. Karena itu, sampai sejauh ini identitas sebenarnya penulis kitab *Parukunan Melayu* masih menjadi bahan perdebatan di kalangan ulama dan peneliti. Dalam hal ini paling tidak berkembang tiga arus pendapat yang berbeda mengenai siapa penulis sebenarnya karya dimaksud.

Pendapat *pertama*, kitab *Parukunan Melayu* adalah karya Mufti Haji Jamâluddîn bin Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Pendapat ini barangkali yang paling popular di antara pendapat-pendapat yang pernah muncul, karena dalam berbagai edisi cetakannya pada bagian kulit depan secara jelas tertulis nama Mufti Jamâluddîn ibn Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad al-Banjari sebagai pengarang kitab.[36] Sehingga, menurut Muhd. Saghir Abdullah dan Muhammad Muslim Safwan, dapat dipastikan bahwa kitab tesebut adalah karya Mufti Jamâluddîn.[37] Meskipun keduanya tidak menafikan jika ada pendapat yang menyatakan bahwa kitab tersebut merupakan karya saudara perempuannya yang bernama Syarifah

---

[34] Lihat M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*, (Banjarmasin: Comdes, 2009), h. vi; M. Asywadie Syukur, Syafruddin, Syarifuddin, "Kritik Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari terhadap Beberapa Kepercayaan Masyarakat Banjar", (Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 1999), h. 13; A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 137; Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar*, h. 66.

[35] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 137.

[36] Lihat Jamâluddin, *Parukunan*, h. 1.

[37] H.W. Muhd. Saghir Abdullah, *Syeikh Muhd. Arsyad al-Banjari: Matahari Islam*, (Mempawah: Pondok Fathonah, 1982), h. 62-63; Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Mufti Jamaluddin al-Banjari: Ahli Undang-undang Kerajaan Banjar", http://sabrial.wordpress.com/2007/06/22/ diakes tanggal 07 September 2010; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 65.

binti Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari atau karya anak saudara perempuannya yang bernama Fatimah binti Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.[38]

Pendapat *kedua*, kitab *Parukunan Melayu* ditulis oleh Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, saudara seayah Mufti Haji Jamâluddîn bin Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Pendapat ini tampaknya tidak cukup populer dan hanya diikuti oleh sebagian peneliti, seperti Ahmad Basuni.[39] Menurut M. Asywadie Syukur, pendapat ini dapat diabaikan begitu saja karena dinilai jauh dari yang sebenarnya jika dibandingkan dengan kedua pendapat lainnya.[40] Mungkin saja dalam hal ini terjadi kesalahan identifikasi dari peneliti ketika menyebut Syarifah bint Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, padahal yang dimaksud adalah Fatimah binti Syekh Abdul Wahab Bugis.

Pendapat *ketiga*, kitab *Parukunan Melayu* disusun oleh Fatimah binti Syekh Abdul Wahab Bugis, anak perempuan Syarifah bint Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Hal ini dikemukakan oleh banyak penulis dan peneliti, seperti Zafry Zamzam,[41] Abu Daudi,[42] Martin van Bruinessen,[43] Alfani Daud,[44] A. Hafizh Anshary AZ,[45] A. Gazali Usman dkk.,[46] M. Suriansyah Ideham dkk.,[47] Alfisyah,[48] dan Zulfa Jamalie.[49] Pendapat mereka ternyata didukung oleh temuan data di lapangan. Dari beberapa hasil wawancara diperoleh keterangan bahwa kitab tersebut ditulis oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.[50]

---

[38] Muhd. Saghir Abdullah, *Syeikh Muhd. Arsyad*, h. 62-63; Mohd. Shaghir Abdullah, "Mufti Jamaluddin al-Banjari"; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 65.

[39] Ahmad Basuni, *Djiwa jang Basar: M. Arsjad Bandjar Surgi Hadji Basar Kalampajan*, (Kandangan: P.B. Musjawaratutthalibin, 1954), h. 22-23.

[40] Pendapat ini antara lain disampaikan dalam Forum Informasi Ilmiah dan Diseminasi Hasil Penelitian Pusat Studi Gender (PSG) tentang Persoalan-persoalan Gender, di Banjarmasin, pada 5 Oktober 2009.

[41] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 16.

[42] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 156.

[43] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 177.

[44] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, h. 54-55.

[45] A. Hafiz Anshary AZ, "Peranan Syekh Arsyad al-Banjari di Dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan", *Khazanah*, Vol. I, No. 1, 2002, h. 18.

[46] H.A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 136, 141.

[47] M. Suriansyah Ideham *et al.*, *Urang Banjar*, h. 46.

[48] Alfisyah, "Geneologi", h. 6.

[49] Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah."

[50] Hasil wawancara dengan M. Asywadie Syukur**,** Ketua MUI Kalsel, Wawancara Pribadi, Banjarmasin, tanggal 19 Mei 2008. Wawancara lainnya dengan Hj. Bahrah, Ketua Muslimat NU Kota Banjarmasin, Wawancara Pribadi, Banjarmasin, tanggal 27 Nopember 2010. Hj. Bahrah sendiri mendapat informasi dari gurunya yang pernah mengajarkan kitab *Parukanan Melayu*, H.

Berdasarkan penelusuran ulang terhadap sumber data yang ada hampir dapat dipastikan bahwa Fatimah binti Syekh Abdul Wahab Bugis adalah penulis kitab *Parukunan Melayu*. Syekh Abd al-Rahmân Shiddîq (1857-1939 M) dalam kitabnya, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, telah memberikan informasi yang lebih meyakinkan bahwa kitab *Parukunan Melayu* merupakan karya Fatimah binti Abdul Wahab Bugis, namun dalam penerbitannya kitab ini diatasnamakan pamannya sendiri (Mufti Jamâluddîn).[51]

Syekh Abd al-Rahmân Shiddîq adalah ulama besar keturunan Syekh Muhammad Arsyad yang pernah menjadi mufti di Kerajaan Indragiri Riau. Ia dilahirkan pada 1857 M di kampung Dalam Pagar, Martapura, pada akhir masa pemerintahan Sultan Adam al-Watsiq Billâh (1825-1857 M). Dilihat dari angka tahun kelahirannya dia pernah hidup sezaman dan dimungkinkan bertemu dengan Mufti Jamâluddîn meski hanya sebentar (sekitar 6 tahun saat masih anak-anak). Mufti Jamâluddîn diperkirakan wafat pada 1863 M dalam usia 83 tahun.[52] Kalaupun tidak pernah bertemu dengan Mufti Jamâluddîn, Abd al-Rahmân Shiddîq dipastikan dapat memperoleh informasi dari para saksi mata yang banyak mengetahui perihal penulisan kitab *Parukunan Melayu*, sehingga data yang disampaikan dapat dipertanggungjawabkan.

Lebih lanjut, Abd al-Rahmân Shiddîq yang dilahirkan di Dalam Pagar masih memiliki hubungan genealogi yang erat, baik dengan Mufti Jamâluddîn

---

Darlan (alm.), bahwa kitab tersebut ditulis oleh seorang ulama perempuan (maksudnya Fatimah binti Abdul Wahab Bugis). Selain itu, ada juga wawancara dengan Hj. Nur Hasanah, Penceramah Perempuan, Wawancara Pribadi, Banjarmasin, tanggal 24 Februari 2013. Menurut Hj. Nur Hasanah, kitab *Parukunan Jamaluddin* sebenarnya ditulis oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis, namun dinisbahkan kepada pamannya, Mufti Jamaluddin, karena saat itu Jamaluddin adalah orang yang paling alim. Memang tidak ada bukti tertulis yang menunjukkan bahwa kitab tersebut disusun oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis. Akan tetapi, menurutnya, informasi itu diperoleh sumbernya dari Guru Sekumpul (Tuan Guru Muhammad Zaini bin Abdul Ghani). Guru Sekumpul adalah seorang ulama kharismatik yang merupakan salah satu keturunan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.

[51] Syekh 'Abd al-Rahmân Shiddîq ibn Haji Muhammad 'Afîf Banjarî, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, (Singapura:Mathba'ah Ahmadiyah, 1356 H), h. 19. Dalam karya ini misalnya disebutkan, "(Fatimah) menerjemahkan satu kitab Melayu bicara fikih dinamakan *Parukunan Basar* yang telah dicetak di Mathba'ah Makkah al-Musyarrafah dan dinamakan *Parukunan Mufti Jamaluddin* atas nama bapak mudanya." Lihat 'Abd al-Rahmân Shiddîq, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, h. 19.

[52] Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah." Meskipun angka tahun wafatnya ini masih bersifat perkiraan, setidaknya hingga akhir 1855 M Mufti Jamâluddîn masih hidup. Ia termasuk pemegang "Surat Wasiat Sultan Adam" yang dibuat pada Desember 1855 M. Lihat Mohd. Shaghir Abdullah, "Mufti Jamaluddin al-Banjari."; Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 65; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh*, h. 28.

maupun Fatimah binti Abdul Wahab. Dari pihak ibu ia merupakan keturunan kelima dari Syekh Muhammad Arsyad, yang silsilahnya adalah H. Abd al-Rahmân Shiddîq bin Shafura binti Mufti H. Muhammad Arsyad bin Mufti H. Muhammad As'ad bin Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Syarifah adalah ibu kandung Fatimah binti Abdul Wahab dan Muhammad As'ad adalah saudara seibu dari Fatimah. Sedangkan dari pihak ayah ia mempunyai silsilah yang selengkapnya adalah H. Abd al-Rahmân Shiddîq bin H. Muhammad 'Afif bin Sari binti Khalifah Zainuddîn bin Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Khalifah Zainuddîn adalah saudara kandung Mufti Jamâluddîn.[53] Karena adanya faktor kedekatan hubungan keluarga, baik dengan Mufti Jamâluddîn maupun Fatimah binti Abdul Wahab, maka dipastikan tidak ada unsur kepentingan tertentu (khususnya kepentingan keluarga) ketika Abd al-Rahmân Shiddîq menyatakan bahwa kitab *Parukunan Melayu* merupakan karya Fatimah binti Abdul Wahab, selain memberikan informasi yang sebenarnya tentang peristiwa yang terjadi.

Dalam hal integritas kepribadian dan kapasitas keilmuan Syekh Abd al-Rahmân Shiddîq juga cukup diakui. Mula-mula belajar agama di kampung halaman, dia kemudian melanjutkan pendidikannya ke Makkah. Selama kurang lebih tujuh tahun dia bermukim di Makkah, lima tahun belajar ilmu agama dan dua tahun mengajar di Masjid al-Haram. Nama aslinya adalah Abdurrahman, lalu oleh salah seorang gurunya ditambah dengan al-Shiddiq (artinya "senantiasa membenarkan", "sangat jujur", "banyak/suka pada kebenaran"), sehingga nama lengkapnya Abdurrahman al-Shiddiq. Setelah kembali ke Tanah Air, selain menjadi mufti di Kerajaan Indragiri, dia menulis banyak kitab agama di bidang tauhid, fikih, dan tasawuf.[54] Dia juga mempunyai perhatian khusus terhadap naskah-naskah tulisan tangan yang disusun oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dan sebagian dari naskah-naskah itu diterbitkan atas prakarsa beliau. Dari sini dimungkinkan jika dia juga banyak mengetahui perihal naskah kitab *Parukunan Melayu* yang ditulis oleh Fatimah binti Abdul Wahab atau Mufti Jamâluddîn.

---

[53] 'Abd al-Rahmân Shiddîq, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, h. 13-15; 33-34; Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 120; 283-284; Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Syaikh Abdur Rahman Shiddiq al-Banjari: Mufti Kerajaan Inderagiri", http://sabrial.wordpress.com/ diakses tanggal 01 September 2013.

[54] Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 140-146; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh*, h. 48-52; Afriza Hanifa, "Ulama Indonesia yang Mengajar di Masjidil Haram (1)", http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/13/03/15/mjpdsz-ulama-indonesia-yang-mengajar-di-masjidil-haram-1, diakses tanggal 01 September 2013.

Selain itu, kondisi sosial, politik, dan budaya masyarakat pada masa hidup Syekh Abd al-Rahmân Shiddîq juga layak dipertimbangkan dalam hal ini. Abd al-Rahmân Shiddîq menuliskan karyanya di tengah budaya patriarki yang cukup kuat. Sehingga pada masa itu bukanlah hal yang lazim jika sebuah kitab keagamaan ditulis oleh seorang ulama perempuan.[55] Dalam situasi demikian, penyebutan Fatimah sebagai penulis kitab *Parukunan Melayu* jelas bukan suatu yang mengada-ada, melainkan untuk melaporkan apa yang benar-benar terjadi. Terlebih lagi, dengan status Abd al-Rahmân Shiddîq sebagai ulama laki-laki, tentu bukanlah suatu yang main-main jika ia menyatakan bahwa kitab *Parukunan Melayu* merupakan karya seorang ulama perempuan, selain memberikan kesaksian yang sebenarnya.

Sampai sejauh ini belum ditemukan alasan yang pasti mengapa Mufti Jamâluddîn mengatasnamakan kitab tersebut. Menurut Martin van Bruinessen, dalam dunia kitab kuning memang tak ada *copyright* (hak cipta), dan menyalin tulisan orang lain tanpa kreditasi sudah menjadi kebiasaan. Boleh jadi dalam kasus ini identitas pengarang yang sebenarnya secara sengaja disembunyikan—sesuai dengan anggapan yang sudah mapan bahwa mengarang kitab merupakan pekerjaan kaum laki-laki. Bahkan, jika digali pada akar sejarahnya, tidak mustahil akan ditemukan perempuan lain yang menguasai ilmu-ilmu agama dan telah menulis kitab. Namun, tak usah heran kalau sumbangan mereka ternyata diingkari dan diboikot.[56]

Penulis lainnya, Ahmad Basuni memberikan alasan mengapa kitab itu diatasnamakan Mufti Jamâluddîn karena belum saatnya pada masa itu untuk menyebutkan nama ulama perempuan sebagai penulis kitab.[57] Alasan yang kurang lebih sama diungkapkan M. Asywadie Syukur bahwa konon pada saat itu masyarakat belum dapat menerima ulama perempuan untuk menjadi penulis kitab kuning.[58] Abdullah Zahidi Hassan mengajukan alasan senada bahwa masyarakat ketika itu masih canggung untuk menerima kitab agama tulisan seorang perempuan, sehingga kitab tersebut dinisbahkan kepada Syekh Jamaluddin.[59] Hj.

---

[55] Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah."

[56] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 177; lihat pula, Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning dan Perempuan."

[57] Ahmad Basuni, *Djiwa jang Basar*, h. 23.

[58] M. Asywadie Syukur**,** Ketua MUI Kalsel, Wawancara Pribadi, Banjarmasin, 19 Mei 2008.

[59] Abdullah Zaidi Hassan, "Syaikh Muhammad Arsyad", h. 37.

Nur Hasanah juga memberikan alasan bahwa orang pada zaman dahulu belum menerima seorang perempuan tampil sebagai penulis kitab karena hal itu masih menjadi semacam aib, sehingga kitab tersebut kemudian dinisbahkan kepada pamannya, Mufti Jamaluddin.[60]

Abu Daudi (K.H. M. Irsyad Zein), salah seorang keturunan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari,[61] mengungkapkan bahwa pada waktu itu Fatimah binti Abdul Wahab memang masih menyembunyikan identitas atau jati-dirinya sehingga kitab tersebut menggunakan nama Mufti Jamâluddîn sebagai penulisnya.[62] Sedangkan A. Gazali Usman dkk. dan M. Suriansyah Ideham dkk. mengajukan alasan yang lebih subjektif bahwa karena sikap tawaduk Fatimah binti Abdul Wahab lalu ditulis bahwa yang menyusun kitab *Parukunan Melayu* adalah pamannya sendiri, Mufti Jamâluddîn ibn Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.[63]

Sementara itu, Ahmad Juhaidi memberikan penjelasan mengapa karya itu justru diatasnamakan Mufti Jamâluddîn. Setidaknya ada dua kemungkinan hal itu terjadi. *Pertama*, pihak kerajaan hanya mengakui otoritas ilmu agama yang dimiliki oleh mufti kerajaan yang saat itu dijabat oleh Mufti Jamâluddîn. Fatwa keagamaan yang tidak dikeluarkan oleh mufti kerajaan tidak diakui dalam struktur Kerajaan Banjar. Boleh jadi, jika kitab tersebut diklaim sebagai karya Fatimah, yang bukan mufti kerajaan, beragam hukum fikih di dalamnya tidak diakui kebenarannya.

Kedua, Fatimah melihat kepentingan yang lebih besar dengan tidak dituliskan namanya sebagai pengarang kitab tersebut. Dengan mencantumkan nama Jamâluddîn, kitab itu akan cepat diakui oleh kerajaan dan masyarakat luas. Fatimah, sebagai keponakan, barangkali merasa berkewajiban menghormati pamannya yang notabene pemegang otoritas Islam tertinggi di Kerajaan Banjar.

---

[60] Hj. Nur Hasanah, Penceramah Perempuan, Wawancara Pribadi, Banjarmasin, tanggal 24 Februari 2013.

[61] Abu Daudi (K.H. M. Irsyad Zein) adalah generasi ketujuh atau keturunan keenam dari Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Silsilah selengkapnya adalah K.H. M. Irsyad Zein ibn H.M. Zein ibn al-'âlim al-fâdhil H. Ismail al-Khathib ibn al-'âlim al-fâdhil H. Ibrahim ibn H.M. Shalih ibn al-'âlim al-'allâmah Khalifah Zainuddin ibn Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Lihat Rahmadi *et al.*, *Manakib Karya Ulama Banjar: Penelusuran Pemikiran Sosio-Mistis*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2007), h. 137.

[62] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 74-75,156.

[63] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 141; M. Suriansyah Ideham *et al.*, *Urang Banjar*, h. 46.

Dengan kedua alasan itu, menurut Juhaidi, dapat dilihat bagaimana kepiawaian Fatimah yang dapat membaca situasi dengan logis sehingga lebih menguntungkan penyebaran kitab *Parukunan* tersebut. Jika Fatimah lebih mengutamakan ego dan emosi demi popularitas seperti sekarang sering terjadi, dengan mengakui dia sebagai penulis, boleh jadi kitab tersebut tidak akan diakui keabsahan fatwanya, tidak sepopuler sekarang, karena bukan berasal dari Mufti Kerajaan Banjar.[64]

Zulfa Jamalie memberikan penjelasan menarik mengapa karya tersebut dinisbahkan kepada paman Fatimah, Mufti Jamâluddîn. *Pertama*, boleh jadi hal tersebut didasari alasan bahwa pada masa itu bukanlah hal yang lazim jika sebuah kitab keagamaan ditulis oleh seorang ulama perempuan. Hal seperti itu tentu bukan hanya terjadi di Tanah Banjar, tetapi juga di dunia Melayu pada umumnya dan di Timur Tengah, sehingga sangat langka jika sebuah kitab keagamaan ditulis oleh seorang ulama perempuan. Oleh karena itu, apabila ada sebuah kitab ditulis oleh seorang perempuan boleh jadi akan menimbulkan rasa khawatir dan berpengaruh terhadap tingkat penerimaan masyarakat terhadap kitab tersebut, sementara kitab yang sama sangat diperlukan oleh masyarakat Melayu, terlebih bagi kaum perempuan pada masa itu. Sehingga akan lebih meyakinkan jika nama penyusunnya ditulis Mufti Jamaluddin.

Kedua, karena tidak lazim itulah, kuat dugaan ketika naskah kitab itu diserahkan ke percetakaan untuk diterbitkan pertama kalinya, maka pihak penerbit atau percetakan di Makkah meminta supaya nama penyusunnya seorang ulama laki-laki. Atau juga boleh jadi sebelumnya memang sudah dituliskan nama Mufti Jamaluddin sebagai penyusunnya agar diterima untuk dicetak dan diterbitkan, mengingat kondisi dan situasi pada saat itu yang belum memungkinkan.

Ketiga, faktor lain, nama besar Mufti Jamaluddin sebagai mufti Kerajaan Banjar dan keturunan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari diyakini juga memberikan pengaruh kuat atas dicetak dan tersebarnya kitab *Parukunan* ini ke tengah-tengah komunitas santri Melayu di Asia Tenggara. Bahkan, sebelum kitab ini dicetak dan diterbitkan, nama Mufti Jamaluddin sudah dikenal pula sebagai

---

[64] Ahmad Juhaidi, "Untuk Kartini di Tanah Banjar", http://ahmad-juhaidi.blogspot.com/2009/05/untuk-kartini-di-tanah-banjar-html, diakses tanggal 21 Juli 2010.

penulis kitab *Bulûgh al-Marâm fî Takhalluf al-Muwâfiq fî al-Qiyâm* (1247 H/1831 M), namun kitab ini kurang diketahui oleh masyarakat.[65]

Dari berbagai alasan yang dikemukan para penulis dan pengamat di atas, dapat diajukan konklusi bahwa ideologi patriarki telah menghalangi ulama perempuan (Fatimah) untuk tampil sebagai penulis kitab kuning. Di tengah kuatnya ideologi patriarki, secara psikologis ulama perempuan (Fatimah) merasa belum pantas untuk menyebutkan identitas dirinya sebagai penulis kitab kuning (*Parukunan Melayu*). Secara sosiologis dan kultural, masyarakat pun pada waktu itu belum dapat menerima ulama perempuan sebagai penulis kitab kuning. Dari perspektif keilmuan dan keahlian terdapat anggapan yang sudah mapan bahwa menulis kitab kuning merupakan pekerjaan kaum laki-laki. Sedangkan dari perspektif politis, pihak penguasa (kerajaan) pun hanya mengakui otoritas ilmu agama yang dimiliki oleh mufti kerajaan yang dijabat oleh ulama laki-laki (Mufti Jamâluddîn). Jika kitab tersebut diklaim sebagai karya Fatimah, yang bukan mufti kerajaan, beragam hukum fikih di dalamnya tidak diakui kebenarannya. Jadi, dengan berbagai alasan, baik psikologis, sosiologis, kultural, politis, maupun keilmuan, pada waktu itu kaum perempuan belum mendapat tempat yang selayaknya dalam arus penulisan kitab kuning. Atau dengan kata lain, pada waktu itu belum muncul cara pandang sosial, budaya, politik, dan lainnya yang lebih memihak kepada kaum perempuan.

C. Asal-usul dan Riwayat Penulisan Naskah *Parukunan Melayu*

Meskipun kitab *Parukunan Melayu* atau *Parukunan Jamâluddîn* diakui sebagai "karya besar" atau "karya tulis agung", dan menjadi salah satu nomenklatur terbesar yang pernah dihasilkan oleh ulama Melayu-Banjar, pada kenyataannya tidak banyak ditemukan informasi tentang latar belakang sejarah dan asal-usul penulisannya. Karena itu, tidak mengherankan jika muncul banyak spekulasi seputar asal-usul dan sumber naskah kitab tersebut. Sejauh ini muncul beberapa pendapat seputar asal-usul dan sumber naskah kitab *Parukunan Melayu* yang secara garis besar dapat diuraikan sebagai berikut:

Pertama, ada pendapat yang menyebutkan bahwa kitab *Parukunan Jamâluddîn* pada dasarnya merupakan hasil terjemahan (kitab berbahasa Arab) dalam bahasa Melayu yang dikerjakan oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.[66]

---

[65] Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah."
[66] A. Gazali Usman *et al., Sejarah Banjar,* h. 136.

Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh Syekh Abd al-Rahmân Shiddîq.[67] Namun sayangnya, tidak terdapat keterangan yang pasti tentang nama kitab yang telah diterjemahkan oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis, yang kemudian diberi nama dengan *Parukunan*. Boleh jadi kitab yang dimasud adalah *Ma'ârif al-Îmân* karya al-Syarîf al-Sayyid 'Alawî ibn Abî Bakr al-Husain al-Syâfi'î yang disebutkan pada bagian pendahuluan (khutbah kitab).[68]

Kedua, sebagian pendapat yang menyatakan bahwa kitab *Parukunan Jamâluddîn* berasal dari hasil dikte (*imlâ'*) pelajaran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang diedit oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.[69] Zafry Zamzam menerangkan bahwa karya ini pada mulanya adalah sebuah catatan pelajaran ibadah yang disusun oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis, tanpa menyebutkan kalau catatan itu berasal dari hasil dikte yang dilakukan oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.[70] Namun demikian, sangat mungkin jika catatan pelajaran itu berasal dari materi pelajaran yang disampaikan oleh Syekh Muhammad Arsyad karena Fatimah memang belajar fikih ibadah dan juga ushuluddin kepada kekeknya ini. Alfani Daud memberikan informasi lebih jelas bahwa kitab *Parukunan Melayu* pada awalnya berasal dari catatan-catatan pelajaran yang diterima Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dari Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Catatan-catatan pelajaran yang dibuat oleh Fatimah ini kemudian disalin secara turun-temurun, dan belakangan dicatak dengan nama kitab *Parukunan*.[71] Senada dengan itu, Alfisyah mengungkapkan bahwa kitab *Parukunan Melayu* semula berasal dari catatan materi-materi pelajaran atau hasil-hasil pengajian Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang dihimpun oleh Fatimah binti Abdul Wahab Bugis.[72]

Ketiga, ada pula pendapat yang menyatakan bahwa kitab *Parukunan Jamâluddîn* pada prinsipnya adalah semacam ringkasan (*khulâshah*) dari kitab

---

[67] 'Abd al-Rahmân Shiddîq, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, h. 19. Dalam kitab *Syajarat al-Arsyadiyyah*, misalnya disebutkan bahwa Fatimah binti Abdul Wahab "…menerjemahkan satu kitab Melayu bicara fikih dinamakan *Parukunan Basar* yang telah dicetak di Mathba'ah Makkah al-Musyarrafah dan dinamakan *Parukunan Mufti Jamaluddin* atas nama bapak mudanya." Lihat 'Abd al-Rahmân Shiddîq, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, h. 19.

[68] Pada bagian akhir pendahuluan (khutbah kitab) *Parukunan*, misalnya tertulis, "*wa al-hamd lillâh rabb al-'âlamîn*, tamamlah kitab *Ma'ârif al-Îmân* ta'lîf afqar al-'ibâd ilâ rabbih al-Lathîf al-Syarîf al-Sayyid 'Alawî ibn Abî Bakr al-Husain al-Syâfi'î**."** Lihat Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 5.

[69] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 136.

[70] Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, h. 15-16.

[71] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, h. 54-55.

[72] Alfisyah, "Geneologi Gerakan", h. 6.

Sabîl al-Muhtadîn yang ditulis oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Karenanya isi dan pembahasan di dalamnya tidak jauh berbeda dengan *Sabîl al-Muhtadîn.* Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh Zulfa Jamalie.[73] Namun demikian, karena menjadi semacam ringkasan (*khulâshah*) dari kitab *Sabîl al-Muhtadîn,* menurut Zulfa, wajar pula jika dikatakan bahwa materi pelajaran yang dihimpun dalam *Parukunan Jamâluddîn* berasal dari catatan pelajaran yang disampaikan atau didiktekan oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari kepada murid-muridnya, termasuk Fatimah binti Abdul Wahab.[74]

Keempat, ada pendapat lagi yang menyatakan bahwa kitab *Parukunan Jamâluddîn* merupakan karya Fatimah binti Abdul Wahab Bugis, tanpa menyebutkannya sebagai hasil terjemahan, hasil ringkasan (*khulâshah*), ataupun hasil dikte (*imlâ'*) dari Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.[75] Sehingga dimungkinkan materi-materi yang terdapat dalam kitab *Parukunan* tersebut benar-benar berasal dari Fatimah binti Abdul Wahab Bugis, bukan sebagai hasil dikte, hasil ringkasan, atau catatan pelajaran dari gurunya.

Dengan mempertimbangkan keempat pendapat di atas, dapat diajukan suatu kompromi yang barangkali masih bersifat spekulatif bahwa asal mula materi yang termuat dalam kitab *Parukunan Jamâluddîn* (*Melayu*) dapat dikelompokkan menjadi empat bagian: *pertama*, sebagian materi berasal dari hasil terjemahan kitab berbahasa Arab, misalnya untuk materi yang dimuat pada bagian pendahuluan (khutbah kitab) boleh jadi merupakan terjemahan Melayu dari kitab *Ma'ârif al-Îmân* karya al-Syarîf al-Sayyid 'Alawî ibn Abî Bakr al-Husain al-Syâfi'î. Sedangkan kandungan materi dalam kitab *Ma'ârif al-Îmân* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu tampaknya tidak mencakup seluruh isi kitab, tetapi hanya sebagian saja. Selain itu, kandungan materi pada bagian pembahasan (isi), yang sebagian besar berisi uraian tentang fikih ibadah, tampaknya bukan merupakan hasil terjemahan dari kitab *Ma'ârif al-Îmân* karena dilihat dari judulnya karya ini lebih banyak berbicara tentang materi akidah (tauhid). Kalaupun dapat dianggap sebagai hasil terjemahan, beberapa materi pada bagian pembahasan (isi) kitab ini bukanlah hasil terjemahan dari suatu karya tertentu, melainkan dikutip dari berbagai sumber berbahasa Arab yang kemudian

[73] Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah."
[74] Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah."
[75] Abu Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad,* h. 74.

diterjemahkan ke dalam bahasa setempat. Di antara sumber yang dirujuk dalam penyusunan kitab *Parukunan Melayu* adalah:

1. Kitab *Syarah Jauharat al-Tauhîd*. Kitab *Jauharat al-Tauhîd* ditulis oleh Ibrâhîm al-Laqanî, sedangkan kitab syarahnya disusun oleh Ibrâhîm al-Bajurî dengan judul *Tuhfat al-Murîd*.
2. Kitab *Tuhfat al-Muhtaj bi Syarh al-Minhâj* karya Syaikh Ibn Hajar al-Haitamî (w. 973 H/1565 M).
3. Kitab *Syarah al-'Ubab* karya Syaikh Ibn Hajar al-Haitamî (w. 973 H/1565 M).
4. Kitab *Nihâyat al-Muhtâj ilâ Syarh al-Minhâj* karya Syams al-Dîn Muhammad ibn Abi al-'Abbâs al-Ramlî (w. 1004 H).
5. Kitab *Minhâj al-Thâlibîn wa 'Umdat al-Muftin* karya Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawâwî (w. 676 H/1277 M).
6. Kitab *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhâj al-Thâlibîn* karya Abû Yahyâ Zakariyâ al-Anshârî (w. 926 H).
7. Kitab *Mughnî al-Muhtâj ilâ Ma'rifat Ma'ânî Alfâz al-Minhâj* karya Syams al-Dîn Muhammad al-Khatîb al-Syarbinî (w. 977 H).[76]

Sejauh ini, bentuk karya terjemahan sendiri pada dasarnya dapat mengambil beberapa versi, yang bukan hanya terbatas pada terjemahan kata demi kata. Menurut Nabilah Lubis, ada beberapa cara untuk menerjemahkan teks, antara lain:

1. *Terjemahan harfiah*, yaitu menerjemahkan dengan menuruti teks sedapat mungkin, meliputi kata demi kata. Metode ini sangat terikat pada teks dan urutan kata-katanya dengan tujuan menyampaikan arti teks secara tepat dan jujur. Sungguhpun caranya baik, tetapi hasil terjemahan ini belum tentu baik karena sering tidak terdapat arti kata yang persis sama dalam bahasa yang diterjemahkan.
2. *Terjemahan agak bebas*, ialah seorang penerjemah diberi kebebasan dalam proses penerjemahannya, namun kebebasannya itu masih dalam batas kewajaran. Ia menerjemahkan ide tulisan dengan tidak terlalu terikat pada

[76] Mengenai sumber-sumber pengutipan kitab *Parukunan Melayu*, lihat Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 20, 28, 34, dan 35.

susunan kata demi kata. Karena itu, penerjemah harus menguasai kedua bahasa, baik bahasa sasaran maupun bahasa penerima.

3. *Terjemahan yang sangat bebas*, yakni penerjemah bebas melakukan perubahan, baik menghilangkan bagian, menambah atau meringkas teks. Cara ini tidak dapat digunakan dalam menangani teks klasik yang memerlukan tingkat kejujuran dan ketelitian yang tinggi.[77]

Kedua, sebagian materi kitab *Parukunan Melayu* berasal dari hasil dikte (*imlâ'*) atau catatan pelajaran dari Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad al-Banjari. Seperti telah disinggung sebelumnya bahwa Fatimah binti Abdul Wahab telah membuat catatan materi pelajaran yang diterima dari gurunya, Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad. Catatan-catatan pelajaran itu kemudian disalin secara turun-temurun dan belakangan dicatak dengan nama *Parukunan Melayu*. Lebih jauh, dapat pula diajukan penjelasan lain bahwa Syekh Muhammad Arsyad telah mengeluarkan fatwa-fatwa lepas yang disampaikan dalam berbagai forum pengajaran atau pengajian untuk menjawab pertanyaan yang diajukan kepadanya atau memberi keputusan terhadap kasus tertentu. Fatwa-fatwa tersebut umumnya diingat atau dicatat oleh murid-muridnya dan orang yang meminta fatwa kepadanya. Barangkali materi fatwa semacam itulah yang kemudian dihimpun dalam kitab *Parukunan Jamâluddîn* ataupun *Parukunan 'Abd al-Rasyîd*. Sedangkan selebihnya hidup sebagai pendapat umum (tidak tertulis) yang beredar di kalangan komunitas Melayu-Banjar.[78]

Namun demikian, jika benar *Parukunan Jamâluddîn* merupakan hasil dikte atau catatan pelajaran yang disampaikan oleh Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad al-Banjari, satu hal yang patut dipersoalkan adalah mengapa kitab tersebut diatasnamakan Mufti Jamâluddîn, dan tidak secara langsung dinisbahkan kepada Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad al-Banjari. Padahal, Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad tentu lebih berhak untuk dicantumkan sebagai penulis kitab kalau memang benar *Parukunan Jamâluddîn* berasal dari hasil dikte atau catatan pelajaran yang disampaikan olehnya. Dalam sejarah penulisan kitab kuning, banyak karya yang dikarang oleh para ulama terdahulu pada dasarnya berasal dari hasil dikte (*imlâ'*) atau catatan yang ditulis oleh orang lain, namun dalam penerbitannya tetap menggunakan nama-nama ulama bersangkutan sebagai penulis kitab.

---

[77] Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologis,* (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001), h. 82-83.

[78] A. Gazali Usman *et al., Sejarah Banjar,* h. 138.

Dalam persoalan di atas dapat diajukan beberapa kemungkinan jawaban: (a) Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tidak pernah menditektekan secara khusus materi-materi pelajarannya dalam bidang tauhid maupun fikih, yang dari awal direncanakan untuk dihimpun dalam sebuah kitab. Beliau hanya mendidiktekan materi-materi pelajaran sebagaimana umumnya para guru yang kemudian dicatat oleh murid-muridnya, termasuk Fatimah binti Abdul Wahab; (b) Materi-materi pelajaran yang dihimpun dalam kitab *Parukunan Melayu* tidak sepenuhnya berasal dari hasil dikte (*imlâ'*) atau catatan pelajaran yang disampaikan Syekh Muhammad Arsyad, melainkan ada yang berasal hasil terjemahan atau sumber-sumber lainnya; (c) Kandungan materi dan isi pembahasan dalam kitab *Parukunan Melayu* terlalu ringan dan sederhana jika dibandingkan dengan karya-karya utama Syekh Muhammad Arsyad yang umumnya lebih berat dan serius, sehingga karya ini tidak cukup layak untuk dinisbahkan kepada beliau.

Ketiga, sebagian materi kitab *Parukunan Melayu* merupakan hasil ringkasan (*khulashah*) dari kitab *Sabîl al-Muhtadîn* yang ditulis oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Pada umumnya sebuah ringkasan (*khulashah*), dari segi metodologi, sistematika, maupun isi, mengikuti kitab yang diringkas, namun disajikan secara lebih singkat. Kitab *Parukunan Melayu*, dilihat dari segi metodologi, sistematika, maupun isi, jelas berbeda dengan *Sabîl al-Muhtadîn*. Materi pembahasan *Parukunan Melayu* meliputi masalah tauhid dan fikih sekaligus, sedangkan materi pembahasan *Sabîl al-Muhtadîn* hanya mencakup masalah fikih. Selain itu, pembahasan fikih dalam *Parukunan Melayu* hanya seputar bersuci (air, najis, wudu, mandi, istinja), shalat, dan puasa, sedangkan pembahasan fikih dalam *Sabîl al-Muhtadîn* mencakup bersuci, shalat, zakat, puasa, iktikaf, haji dan umrah, perburuan dan penyembelihan, serta makanan.[79] Namun demikian, diakui terdapat materi tertentu dalam *Parukunan Melayu*, dilihat dari segi redaksi maupun isinya, mirip sekali dengan apa yang termuat dalam *Sabîl al-Muhtadîn*, hanya disajikan secara lebih singkat.

Keempat, sebagian materi kitab *Parukunan Melayu* berasal dari tulisan Fatimah binti Abdul Wahab sendiri, bukan sebagai hasil terjemahan, ringkasan (*khulashah*), ataupun dikte (catatan pelajaran). Materi semacam ini boleh jadi

---

[79] Lihat Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 1-40; Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabîl al-Muhtadîn li al-Tafaqquh fî Amr al-Dîn*, (Mesir: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1276 H), juz I, h. 1-252; juz II, h. 1-272.

tersebar di berbagai tempat dalam *Parukunan Melayu.* Namun demikian, terdapat kesulitan untuk mengidentifikasi materi-materi mana yang merupakan hasil ijtihad Fatimah binti Abdul Wahab karena ditilik dari segi isinya tidak ada hal yang baru sama sekali dalam kitab ini. Menurut Azyumardi Azra, persoalan orisinalitas dalam suatu karya keilmuan bukanlah perkara yang mudah, apalagi di lapangan keilmuan agama, yang dibatasi oleh pola dan batas-batas yang relatif baku, seperti terlihat misalnya dalam setiap diskursus mengenai fikih, atau bahkan kalam. Sehingga, karya-karya keilmuan yang datang belakangan seolah-olah hanya "mengulangi" apa yang pernah ditulis dan disampaikan para ulama terdahulu.[80] Itulah sebabnya, sulit untuk menemukan karya fikih ataupun tauhid yang benar-benar orisinal, karena hampir setiap karya fikih dan tauhid selalu ditulis berdasarkan atau minimal terinspirasi oleh karya-karya sebelumnya. Kalau demikian, maka sumbangan Fatimah dalam hal ini bukan terletak pada orisinalitas gagasan yang ditampilkan, tetapi kemampuannya untuk menyusun karya dalam bahasa yang sederhana dan mudah dipahami oleh orang yang baru belajar agama sekalipun, sehingga karyanya capat tersebar luas di kalangan komunitas muslim Melayu-Nusantara, bahkan di beberapa komunitas Melayu di Asia Tenggara.

Sejauh yang dapat diketahui tidak ditemukan angka pasti tentang tahun penulisan *Parukunan Jamâluddîn* (*Melayu*) dan nama pejabat negara yang memintanya. Dalam pendahuluan kitab sama sekali tidak disebutkan angka tahun penulisannya. Demikian pula, dalam sumber-sumber yang lain tidak ditemukan data mengenai hal yang sama. Catatan-catatan materi pelajaran itu mungkin sekali sudah mulai ditulis Fatimah ketika Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad al-Banjari masih hidup dan mengajarkan ilmu agama kepada para muridnya. Namun, diperkirakan catatan materi-materi pelajaran itu dihimpun kembali dalam sebuah kitab *Parukunan Melayu* setelah wafatnya Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad al-Banjari (w. 1712), atau lebih tepatnya selama masa pemerintahan Sultan Adam al-Watsîq Billâh (1825-1857), ketika Haji Jamâluddîn bin Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad telah diangkat menjadi mufti di Kesultanan Banjar, sehingga namanya sudah dikenal luas di kalangan komunitas muslim Melayu-Banjar.[81] Boleh jadi kitab *Parukunan*

---

[80] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002), h. 116.

[81] Dalam versi cetakan kitab *Parukunan Melayu* tertulis sebagai karangan *al-'âlim al-'allâmah* Mufti Jamâluddîn ibn al-mar<u>h</u>ûm *al-'âlim al-fâdhil* al-Syaikh Mu<u>h</u>ammad Arsyad al-Banjari, sehingga dapat diduga jika karya itu ditulis pada saat Haji Jamâluddîn telah diangkat menjadi mufti di Kesultanan Banjar. Dalam *Sejarah Banjar* juga disebutkan, "Haji Jamâluddîn bin Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad al-Banjari adalah Mufti Kerajaan, dan beliaulah yang namanya

Jamâluddîn ini ditulis antara tahun 1241 H/1825 M hingga 1244 H/1828 M. Pada 1825 M Haji Jamâluddîn sudah mulai menduduki jabatan sebagai mufti Kesultanan Banjar, sedangkan pada 1828 M, menurut perkiraan sebagian sumber, Fatimah binti Abdul Wahab telah meninggal dunia. Dugaan ini tampaknya tidak terlalu meleset karena dalam waktu yang berdekatan Mufti Jamâluddîn juga menulis kitabnya yang lain, *Bulûgh al-Marâm fî Takhalluf al-Muwâfiq fî al-Qiyâm* (1247 H/1831 M).[82]

Kitab *Parukunan Melayu* mulai dicetak pada sekitar akhir abad XIX M (1897 M) dan terus dicetak ulang hingga saat ini oleh penerbit yang berbeda-beda. Di antara edisi cetakannya dapat disebutkan:

1. Edisi cetakan yang diterbitkan oleh Mathba'ah al-Mîriyah al-Kâinah, Makkah, 1315 H/1897 M.[83]
2. Edisi cetakan yang diterbitkan oleh Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, Makkah-Mesir, 1912 M. Edisi ini telah ditashih oleh Syekh 'Abdullâh ibn Ibrâhîm Langgar al-Qâdhî dan Syekh 'Abd al-Rasyîd ibn Isrâm Panangkalan Amuntai al-Banjari.[84]
3. Edisi cetakan yang diterbitkan oleh al-Haramain, Singapura-Jedah, t.th. Edisi ini ditashih oleh Haji Ilyâs Ya'qûb al-Azharî.[85] Haji Ilyâs Ya'qûb ini adalah juga pentashih kitab *Sabîl al-Muhtadîn* karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang diterbitkan oleh Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, Mesir.[86]
4. Edisi cetakan yang diterbitkan oleh Bungkul Indah, Surabaya, t.th. Edisi ini pada dasarnya sama dengan yang diterbitkan oleh al-Haramain dan ditashih oleh Haji Ilyâs Ya'qûb al-Azharî.[87] Penerbit Bungkul Indah ini memang didirikan oleh pemilik yang sama dengan Penerbit al-Haramain.[88]

---

dipergunakan dalam penulisan kitab *Parukunan Basar* yang dikenal sebagai *Parukunan Haji Jamaluddin*." Lihat A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 148.

[82] Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 67.

[83] Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, h. 66; Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh*, h. 29.

[84] A. Gazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, h. 141.

[85] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 39.

[86] Lihat Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabîl al-Muhtadîn*, juz II. h. 269.

[87] Jamâluddîn ibn al-Marhûm al-'Âlim al-Fâdhil al-Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Parukunan*, (Surabaya: Bungkul Indah, t.th.).

[88] Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu", http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kitab_kuning.htm, diakses tanggal 27 September 2010.

Dalam salah satu versi cetakannya yang diterbitkan oleh penerbit al-Haramain, Singapura dan Jedah, kitab *Perukunan Jamâluddîn* hanya terdiri atas 39 halaman, atau 40 halaman dengan ditambah daftar isi. Pada bagian tepi atau pinggirnya juga disertakan risalah *Hukum Jarâh* yang disusun Syekh Muhammad ibn Syekh ‘Abdillâh Bâ‘îd ibn Syekh ‘Abd al-Ghanî al-Âsyî (seorang ulama Aceh).[89] Risalah yang disebut terakhir ini ditulis pada 1236 H.[90] Angka tahun penulisan risalah *Hukum Jarâh* ini tidak terpaut jauh dengan perkiraan tahun penulis kitab *Parukunan Jamâluddîn*.

D. Sistematika Kitab *Parukunan Melayu*

Sistematika pembahasan kitab *Parukunan Melayu* secara garis basar dapat diuraikan sebagai berikut:

Bagian khutbah kitab (pendahuluan), berisi uraian tentang rukun Islam dan rukun iman. Pembahasan tentang rukun Islam mencakup lima perkara:

1. Mengikrarkan dua kalimat syahadat;
2. Mendirikan salat lima waktu;
3. Melaksanakan puasa di bulan suci Ramadan;
4. Memberi zakat; dan
5. Naik haji ke Baitullâh bagi yang mampu.

Pembahasan tentang rukun iman meliputi enam perkara:

1. Percaya kepada Allah;
2. Percaya kepada para malaikat-Nya;
3. Percaya kepada kitab-kitab-Nya;
4. Percaya kepada para pesuruh-Nya;
5. Percaya kepada hari kemudian; dan
6. Percaya kepada untung baik dan buruk yang datang dari Allah swt.

Bagian pembahasan (isi) mencakup pasal-pasal yang secara keseluruhan dapat diuraikan sebagai berikut:

---

[89] Lihat Muhammad ibn ‘Abdillâh Bâ‘îd al-Âsyî, *Hukum Jarâh,* (Singapura, Jedah: al-Haramain, t.th.).

[90] Muhammad ibn ‘Abdillâh Bâ‘îd al-Âsyî, *Hukum Jarâh*, h. 3.

1. Pasal tentang hukum air. Pasal ini menguraikan tentang pembagian air yang meliputi air *muthlaq*, air *makrûh*, air *musta'mal*, dan air *mutanajjis*.
2. Pasal tentang najis dan cara menghilangkannya. Pasal ini membicarakan tentang pembagian najis yang meliputi najis *mughaladlah*, najis *mukhaffafah*, dan najis *mutawassithah*, serta syarat menghilangkan ketiga jenis najis itu.
3. Pasal tentang hukum buang air dan istinja. Pasal ini menguraikan tentang hukum buang air yang dibagi menjadi tiga: sunah, makruh, dan haram, serta menjelaskan seputar wajibnya istinja dengan segala sunah dan makruhnya.
4. Pasal tentang hal yang mewajibkan mandi, tentang fardu mandi dengan segala sunah dan makruhnya, serta suatu yang diharamkan bagi orang yang berhadas kecil dan basar. Pasal ini menguraikan tentang lima hal yang mewajibkan mandi, yakni: mati bagi orang yang beragama Islam, kecuali mati syahid, haid, nifas, wiladah, dan janabat. Selain itu, juga menjelaskan tentang fardunya mandi dengan segala yang disunahkan dan dimakruhkan, serta hal-hal yang dilarang bagi orang yang berhadas kecil dan basar.
5. Pasal tentang syarat mengambil air sembahyang (wudu), segala sunah dan makruhnya, serta yang membatalkannya. Pasal ini menjelaskan tentang syarat-syarat dan fardunya wudu dengan segala sunah dan makruhnya, serta hal-hal yang dapat membatalkan wudu.
6. Pasal tentang syarat sembahyang, bang (azan) dan iqamat serta syarat keduanya. Pasal ini menjelaskan seputar syarat sah sembahyang, sunahnya bang (azan) dan iqamat untuk sembahyang fardu lima waktu, bacaan azan dan iqamat beserta jawabannya, dan doa yang dibaca ketika selesai azan dan iqamat.
7. Pasal tentang tata cara sembahyang, rukunnya, dan segala sunahnya. Pasal ini membicarakan tentang cara melaksanakan sembahyang dengan segala rukun dan sunahnya, serta bacaan-bacaan yang dibaca ketika sedang sembahnyang ataupun setelahnya.
8. Pasal tentang suatu yang membatalkan sembahyang dan yang makruhnya. Pasal ini menjelaskan tetang hal-hal yang membatalkan sembahyang dan segala hal yang dimakruhkan dalam sembahyang.
9. Pasal tentang sembahyang sunah. Pasal ini menguraikan berbagai macam sembahyang sunah, meliputi sembahyang Hari Raya Idul Fitri, sembahyang

Hari Raya Haji, sembahyang Gerhana Bulan, sembahyang Minta Hujan, sembahyang Rawatib, sembahyang Tarawih, sembahyang Witir, sembahyang Duha, sembahyang Wudu, sembahyang Tahiyyat al-Masjid, sembahyang Istikharah, sembahyang Hajat, dan sembahyang Tasbih.

10. Pasal tentang syarat hukum puasa. Pasal ini menjelaskan tentang berbagai syarat dan rukun dalam menjalankan puasa.
11. Pasal tentang syarat wajib puasa Ramadan. Pasal ini menjelaskan tentang syarat-syarat yang mewajibkan seseorang melaksanakan puasa di bulan Ramadan.
12. Pasal tentang suatu yang mengharuskan berbuka puasa Ramadan. Pasal ini menjelaskan tentang hal-hal mengharuskan atau membolehkan seseorang berbuka puasa di bulan Ramadan.
13. Pasal tentang segala sunah puasa. Pasal ini menjelaskan tentang segala hal yang disunahkan dalam puasa.
14. Pasal tentang jimak di bulan Ramadan dan suatu yang wajib atas orang yang melakukannya. Pasal ini menguraikan tentang hukum jimak pada saat menunaikan ibadah puasa di bulan Ramadan berserta kafaratnya.
15. Pasal tentang puasa sunah. Pasal ini menjelaskan berbagai macam puasa sunah, seperti puasa Arafah, puasa pada hari kepuluh di bulan Muharram, puasa enam hari di bulan Syawal, puasa hari Senin dan Kamis, dan seterusnya.
16. Pasal tentang kelebihan malam Nishfu Sya‘bân. Pasal ini menjelaskan tentang keutamaan malam Nishfu Sya‘bân dan berbagai amalan yang utama dikerjakan pada malam Nishfu Sya‘bân.
17. Pasal tentang perintah memandikan jenazah dan suatu yang berkaitan dengannya. Pasal ini menjelaskan tentang tata cara memandikan jenazah dengan segala yang wajib, sunah, dan makruhnya.
18. Pasal tentang kafan. Pasal ini menjelaskan tentang kain kafan dan cara memakaikannya dengan segala hal yang wajib, sunah, dan makruh.
19. Pasal tentang rukun sembahyang jenazah dan yang berkaitan dengannya. Pasal ini menguraikan tentang hal-hal yang menjadi rukun sembahyang jenazah dengan segala sunahnya.

20. Pembahasan (tanpa disebut sebagai suatu Pasal) tentang makrifat kita kepada Allah Ta'ala dan juga kepada segala pesuruh Allah Ta'ala. Bagian ini menjelaskan tentang sifat-sifat wajib bagi Allah Ta'ala, sifat-sifat wajib bagi para pesuruh Allah Ta'ala beserta sifat-sifat lainnya, serta hal-hal yang harus diimani yang dibawa oleh para pesuruh Allah Ta'ala.
21. Pembahasan (tanpa disebut sebagai suatu Pasal) tentang takut akan murka Allah Ta'ala dan harap akan rakmat Allah Ta'ala dan ampun-Nya. Bagian ini menjelaskan tentang pentingnya hati kita takut kepada murka Allah Ta'ala dan harap kita akan rahmat Allah Ta'ala dan ampun-Nya karena orang yang tiada takut akan murka-Nya itu jadi kafir, dan orang yang putus asa daripada rahmat-Nya dan ampun-Nya itu kafir.
22. Pasal tentang kewajiban beriktikad bahwa Allah Ta'ala akan menyiksa orang yang durhaka di dalam kuburnya. Pasal ini menjelaskan tentang keyakinan adanya siksa kubur bagi hamba yang durhaka kepada Allah dan pertanyaan malaikat Munkar dan Nakir.
23. Pembahasan (tanpa disebut sebagai suatu Pasal) tentang tiada sahnya suatu amal kecuali dengan niat. Bagian ini menjelaskan tentang keharusan niat dalam sembahyang wajib ataupun sunah, dan hal-hal yang menggugurkan nilai pahala suatu amal.
24. Kitab tentang haluan, yakni aturan kita kepada sekalian yang empunya hak. Kitab ini membahas tentang sepuluh hal, yakni: aturan kita kepada malaikat maut; aturan kita kepada kubur; aturan kita kepada malaikat Munkar dan Nakir; aturan kita kepada timbangan; aturan kita kepada surat catatan perhitungan amal; aturan kita kepada titian *shirâth al-mustaqîm*; aturan kita kepada neraka; aturan kita kepada surga; aturan kita kepada Nabi Muhammad saw.; dan aturan kita kepada Allah swt.
25. Pasal tentang sembahyang qasar dengan jamak dan tidak dengan jamak. Pasal ini menjelaskan tentang lafal niat sembahyang qasar yang tidak dijamak, dan sembahyang qasar yang sekaligus dijamak.
26. Pasal tentang segala syarat qasar. Pasal ini menjelaskan tentang syarat-syarat sembahyang qasar dan syarat-syarat sembahyang jamak taqdim maupun ta‘khir.

BAB IV
SKETSA PEMIKIRAN
FATIMAH BINTI ABDUL WAHAB BUGIS

Bab ini memaparkan pemikiran Fatimah binti Abdul Wahhab Bugis sebagaimana termuat dalam kitab *Parukunan Melayu*. Secara garis besar pemikiran Fatimah binti Abdul Wahhab Bugis dapat dibedakan menjadi dua bagian, yakni bidang tauhid dan fikih. Hanya saja pembahasan di bidang tauhid yang membicarakan rukun iman lebih sedikit dibandingkan pembahasan di bidang fikih yang membicarakan rukun Islam. Karena dominannya pembahasan fikih tidak sedikit ulama dan peneliti yang memberikan penilaian bahwa kitab *Parukunan Melayu* termasuk dalam jenis kitab fikih.[1] Penilaian ini mempunyai dasar yang kuat karena di bagian akhir kitabnya secara jelas tertulis, "*wa huwa kitâb fî fiqh al-Syâfi'î*",[2] artinya kitab *Parukunan* tersebut merupakan kitab fikih yang menganut mazhab al-Syafi'î.

A. Pemikiran di Bidang Tauhid

Pemikiran Fatimah binti Abdul Wahhab di bidang tauhid secara umum menjelaskan unsur-unsur rukun iman yang meliputi enam perkara, yaitu: percaya kepada Allah Ta'ala; percaya kepada para malaikat-Nya; percaya kepada kitab-kitab-Nya; percaya kepada para pesuruh-Nya; percaya kepada Hari Kemudian; percaya kepada untung baik dan buruk dari Allah.

1. Percaya kepada Allah Ta'ala

Percaya kepada Allah Ta'ala yakni menyungguhkan dengan hati bahwa Allah Ta'ala itu mempuyai sifat *Wujûd* artinya Ada Dzatnya, Ia jua yang menjadikan; *Qidam* artinya Sedia ada-Nya; *Baqâ'* artinya Kekal ada-Nya, yakni tidak didahului oleh tiada dan tidak dihubungi oleh tiada; *Mukhâlafatuhu li al-Hawâdits* artinya Bersalahan Allah Ta'ala dengan segala yang baharu, baik dalam Dzat-Nya, Sifat-Nya, maupun Perbuatan-Nya; *Qiyâmuhu bi Nafsihi* artinya Yang berdiri dengan sendirinya; *Wahdâniyyah* artinya Esa, baik dalam Dzat-Nya, Sifat-

---

[1] Lihat, misalnya, Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, (Martapura: Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar (Yapida), 2003), h. 74; H.A. Ghazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2003), h. 136.

[2] Lihat Jamâluddîn ibn al-Marhûm al-'Âlim al-Fâdhil al-Syaikh Muhammad Arsyâd al-Banjari, *Parukunan*, (Singapura, Jedah: al-Haramain, t.th.), h. 39.

Nya, maupun Perbuatan-Nya, dan Allah bukan *jisim* artinya bertubuh, dan bukan *jauhar* artinya asal suatu, dan bukan pula *aradh* artinya berubah-ubah, tidak berpihak pada suatu pihak, tidak bertempat pada suatu tempat, tidak beranak dan tidak diperanakkan, tidak beribu dan berbapak ataupun keluarga, dan tidak sebangsa dengan seorang pun; *Hayât* artinya Hidup selama-lamanya dengan tiada ruh; *Qudrat* artinya Kuasa untuk mengadakan dan meniadakan sesuatu; *Iradat* artinya Berkehendak, yakni menentukan atas sesuatu yang harus ditentukan; *'Ilmu* artinya Tahu akan tiap-tiap sesuatu dan tidak tertutupi atas pengetahuan-Nya; *Sama'* artinya Mendengar sesuatu tidak dengan telinga dan tidak tertentu pendengaran-Nya atas suara; *Bashar* artinya Melihat sesuatu tidak dengan mata, tidak dengan bantuan cahaya, dan tidak tertentu penglihatan-Nya pada sesuatu yang berhuruf; dan *Kalâm* artinya Berkata-kata tidak dengan lidah, tidak ada huruf, dan tidak ada suara. Selain itu, Allah juga yang menjadikan dan menghidupkan, yang mematikan, dan yang memberi rezeki.

2. Percaya kepada Para Malaikat-Nya

Percaya kepada para malaikat-Nya yakni menyungguhkan dengan hati bahwasanya seluruh malaikat itu adalah hamba Allah, bukan perempuan dan bukan laki-laki, tidak beribu dan tidak berayah, tidak beristri dan tidak beranak, tidak tidur, tidak bersyahwat, tidak makan dan tidak minum, tidak berbuat durhaka kepada Allah Ta'ala. Tubuh mereka sangat halus, mereka dijadikan Allah Ta'ala dari cahaya. Mereka mempunyai tugas yang berlainan. Di antara para malaikat itu yang menjadi penghulunya empat orang, yakni: Jibril, pekerjaannya menyampaikan wahyu; Mika'il, pekerjaannya menentukan hujan dan rezeki seluruh hamba Allah; Israfil, pekerjaannya meniup sangkakala; dan Izra'il, pekerjaannya mencabut nyawa seluruh makhluk yang bernyawa.[3]

3. Percaya kepada Kitab-kitab-Nya

Percaya kepada kitab-kitab-Nya yaitu menyungguhkan dengan hati bahwasanya semua kitab yang diturunkan Allah Ta'ala dari langit kepada seluruh pesuruh-Nya memang benar adanya. Dalam kitab itu berisi perintah dan larangan-Nya, yaitu perintah untuk berbuat kebajikan dan larangan untuk melakukan yang dilarang. Jumlah kitab itu seratus empat puluh buah, yang semuanya merupakan kalam Allah. Dari jumlah itu, sepuluh buah diturunkan kepada Nabi Adam, tiga

---

[3] Jamâluddîn, *Parukunan,* h. 3.

puluh buah kepada Nabi Idris, sepuluh buah kepada Nabi Ibrahim, lima puluh buah kepada Nabi Syits. Semua kitab itu dinamai dengan *shuhuf*. Allah pun menurunkan sebuah kitab kepada Nabi Dawud as. dengan nama Zabur, sebuah kitab kepada Nabi Musa as. dengan nama Taurat, sebuah kitab kepada Nabi Isa as. dengan nama Injil, dan sebuah kitab kepada Nabi Muhammad saw. dengan nama al-Qur'ân, itulah kitab yang melebihi kitab-kitab lainnya.[4]

4. Percaya kepada Seluruh Rasul-Nya

Percaya kepada seluruh rasul-Nya yakni menyungguhkan dengan hati akan seluruh utusan Allah itu benar adanya. Mereka diutus kepada seluruh makhluk untuk menyampaikan pesan-Nya tentang hukum syara', halal dan haram, fardu dan sunnat, makruh dan mubah, serta menceritakan tentang hal ihwal hari kiamat, surga dan neraka. Para nabi itu adalah manusia laki-laki yang merdeka, bukan malaikat, bukan jin, dan bukan pula hamba sahaya. Dari seluruh utusan itu, yang pertama adalah Nabi Adam as. dan yang terakhir Nabi Muhammad saw. Di antara mereka terdapat delapan orang yang menerima kitab Allah, yakni: Adam as., Syits as., Idris as., Ibrahim as., Dawud as., Musa as., Isa as., dan Muhammad saw. Sedangkan yang mempunyai syariat ada tujuh orang, yaitu: Adam as., Syits as., Idris as., Ibrahim as., Musa as., Isa as., dan Nabi kita Muhammad saw.[5]

5. Percaya kepada Hari Kemudian

Percaya kepada Hari Kemudian yakni menyungguhkan dengan hati bahwa Hari Kemudian itu akan datang. Ia adalah hari kesudahan dunia, dan Allah membinasakan seluruh alam semesta, langit, bumi, dan segala isinya, dan juga seluruh jin, manusia, malaikat, dan binatang. Kemudian seluruh manusia dibangkitkan dari alam kuburnya, dikembalikan nyawanya ke dalam tubuhnya, kemudian dikumpulkan seluruh makhluk di padang mahsyar, dihitung, dan ditimbang segala amalnya, lalu melewati titian *shirâth al-mustaqîm*, dan dimasukkan seluruh mukmin ke dalam surga kekal selama-lamanya, dimasukkan kafir ke dalam neraka kekal selama-lamanya, dan dimasukkan mukmin yang berdosa ke dalam neraka sesuai dengan tingkatan dosanya, kemudian dikeluarkan dari neraka dan dimasukkan ke dalam surga kekal selama-lamanya.[6]

---

[4] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 3.
[5] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 4, 31.
[6] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 4-5.

6. Percaya kepada Takdir Baik dan Buruk dari Allah

Maksud rukun iman yang keenam ini adalah menyungguhkan dengan hati bahwasanya segala kebaikan dan segala keburukan, iman dan kufur, taat dan maksiat, sehat dan sakit, hidup dan mati, semuanya sudah dijadikan Allah sejak zaman azali. Segala kebajikan telah ditakdirkan Allah swt., dengan hukum-Nya, kehendak-Nya, perintah-Nya, dan keridhaan-Nya. Sedangkan segala kejahatan juga telah ditakdirkan Allah swt. pada zaman azali dengan kehendak-Nya, tetapi tidak dengan perintah-Nya, keridaan-Nya, dan kebajikan-Nya. Semua yang terjadi di dunia ini juga merupakan perbuatan Allah swt. yang menjadikannya dari tiada kepada ada, dan setiap manusia mengusahakan dan melakukannya, karena setiap manusia mempunyai ikhtiar untuk melakukan suatu perbuatan. Maka barangsiapa melakukan yang baik akan dibalas baik, dan barangsiapa melakukan yang jahat akan dibalas jahat. Karena itu, barangsiapa yang berkata, "Tidak ada bagi setiap manusia usaha dan ikhtiar sama sekali", maka yang demikian itu adalah iblis.[7]

B. Pemikiran di Bidang Fikih

Pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab di bidang fikih secara umum menguraikan unsur-unsur rukun Islam. Dari kelima rukun Islam itu, materi shalat mendapatkan porsi pembahasan paling luas, kemudian puasa, dan syahadat hanya sedikit disinggung pada bagian pendahuluan. Sedangkan zakat dan haji hanya disebutkan sebagai unsur rukun Islam dan tidak diuraikan sama sekali. Di luar itu, pembahasan fikih muamalat, munakahat, dan jinayat, juga tidak ditemukan di sini, karena pembahasannya lebih banyak diarahkan pada fikih ibadah, terutama shalat.

Secara umum pemikiran Fatimah di bidang fikih mengikuti mazhab al-Syafi'i.[8] Pembahasan fikih ibadah dalam kitab-kitab fikih Syafi'iyah biasanya mengikuti sistematika berikut: *Kitâb al-Thahârah, Kitâb al-Shalâh, Kitâb al-Zakâh, Kitâb al-Shiyâm, Kitâb al-I'tikâf,* dan *Kitâb al-Hajj*.[9] Meskipun tidak membahas seluruh topik yang ada, sistematika pembahasan fikih ibadah dalam *Parukunan Melayu* meliputi: *al-thahârah* (bersuci), *al-shalâh* (salat), dan *al-shiyâm* (puasa). Lebih dari itu, pembahasan agama dalam kitab-kitab fikih

---

[7] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 5.

[8] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 39.

[9] Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *Sistematika Penulisan Fikih dan Korelasinya menurut Madzhab Empat*, terj. H. Sayid Agil Husin Al-Munawar, (Semarang: Dina Utama, 1993), h. 58.

Syafi'iyah juga sering menggunakan kerangka yang bersifat teknis, seperti syarat sahnya salat, rukun salat, rukun haji, syarat sahnya tayamum, dan seterusnya.[10]

Pembahasan fikih dalam *Parukunan Melayu* meliputi hukum air; najis dan cara menghilangkannya; hukum buang air dan istinja; suatu yang mewajibkan mandi, fardu mandi, sunah, dan makruhnya; syarat mengambil air sembahyang, sunah, dan makruhnya; syarat sembahyang; tata cara sembahyang, rukunnya, dan sunahnya; suatu yang membatalkan sembahyang dan yang makruhnya; sembahyang sunah; sembahyang qasar dan jamak. Selain itu, juga dibahas syarat hukum puasa; syarat wajib puasa Ramadan; suatu yang mengharuskan berbuka puasa; segala sunah puasa; jimak di bulan Ramadan; dan puasa sunah.

1. Hukum Air

Menurut ketentuan hukum fikih, air yang digunakan untuk berwudhu, mandi *haidh*, *nifas*, dan mandi *janabah*, serta untuk menghilangkan najis adalah air yang suci lagi mensucikan. Berkaitan dengan hukum air ini, Fatimah membaginya kepada empat bagian, yaitu:

a. Air *muthlaq*. Air *muthlaq* ini terdiri atas: 1) air hujan; 2) air embun; 3) air beku; 4) air laut; 5) air sungai; 6) air Sumur; 7) air telaga. Selain itu, juga disebutkan bahwa air peluh dianggap *muthlaq* sebagai air yang suci lagi mensucikan. Air *muthlaq* dapat berubah bau, rasa, dan warnanya karena tiga sebab berikut, yaitu: a) berubah karena *mukhalathah* artinya bercampur dengan benda suci lainnya yang tidak dapat dibedakan dan dipisahkan dari air seperti kamkama (kunyit) dan kapur; b) berubah karena *mujâwir* artinya bercampur dengan benda suci lainnya yang dapat dibedakan dan dipisahkan dari air seperti kayu gaharu dan cendana; c) berubah karena *rauh* yakni adanya bau bangkai yang berbaur dengan air.

b. Air *makruh*. Air *makruh* ini terdiri terdiri atas tiga jenis: a) air yang sangat panas; b) air yang sangat dingin; c) air yang terjemur pada negeri yang sangat panas.

c. Air *mustakmal*. Air *mustakmal* adalah air yang sudah terpakai untuk menghilangkan hadats kecil atau besar atau yang sudah terpakai untuk memandikan jenazah.

---

[10] Abdul Djamil, *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 53-54.

d. Air *mutanajjis*. Air *mutanajjis* adalah air yang kurang dari qullah, kemudian masuk najis di dalamnya, baik berubah rasanya, baunya, dan warnanya, atau tidak berubah.[11]

2. Najis dan Cara Menghilangkannya

Pengertian najis menurut syara' adalah cemar (kotoran) yang dapat menghalangi sahnya sembahyang, yang tidak dimaafkan atasnya. Najis itu terbagi menjadi tiga macam, yaitu:

a. Najis *mughallazhah* yaitu anjing dan babi dan sesuatu yang berasal dari salah satu di antara keduanya.

b. Najis *mukhaffafah* yaitu kencing anak laki-laki yang belum mencapai usia dua tahun dan belum memakan makanan selain susu ibunya.

c. Najis *mutawassithah* yaitu najis yang di luar dari kedua jenis najis yang telah disebutkan, seperti tahi, nanah, darah, muntah, madzi, wadi, dan arak.

Cara menghilangkan najis *mughallazhah* adalah dengan membasuh tempat yang terkena najis tujuh kali dengan tanah yang suci, terutama pada basuhan pertama. Sedangkan cara menghilangkan najis *mukhaffafah* adalah cukup dengan memercikkan air pada tempat yang terkena najis sampai merata, sekalipun air tersebut tidak mengalir sudah suci tempat itu. Syarat menghilangkan najis *mutawassithah* adalah dengan menghilangkan rasanya dan baunya, serta dimaafkan jika tertinggal warnanya karena kesulitan menghilangkannya. Najis *mutawassithah* terdiri atas: 1) najis *'ainî* yaitu yang dapat ditangkap panca indera, baik rasanya, baunya, maupun warnanya, maka syaratnya adalah dengan menghilangkan rasa dan baunya; 2) najis *hukmî* yaitu yang tidak dapat ditangkap panca indera, baik rasanya, baunya, maupun warnanya, seperti kencing yang kering, maka cara menghilangkannya adalah dengan mengalirkan air pada tempat najis itu.[12]

3. Hukum Qadha Hajat dan Istinja

Hukum qadha hajat (buang air besar atau kecil) terbagi atas tiga macam, yaitu:

a. Sunah.

---

[11] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 5-6.
[12] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 7.

b. Makruh.

c. Haram.

Disunahkan untuk menutupi kepala ketika qadha hajat besar atau kecil, menyedikan air atau batu untuk istinja, mendahulukan kaki kiri ketika masuk jamban dan mendahulukan kaki kanan ketika keluar darinya, serta menghindari orang apabila qadha hajat di alam terbuka. Ketika masuk jamban disunahkan membaca doa:

بِسْمِ اللهِ، أَللَّهُمَّ إِنِّى أَعُوْذُبِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ

Ketika keluar jamban disunahkan membaca doa:

غُفْرَانَكَ ٱلحَمْدُ لِلهِ أَذْهَبَ عَنِّي ٱلأَذَى وَعَافَانِى

Makruh qadha hajat pada air yang tenang, pada air yang sedikit mengalir, pada liang tanah, pada tempat orang-orang biasa bercerita, kecuali tempat itu untuk berbuat maksiat. Begitu pula, makruh qadha hajat di bawah pohon kayu berbuah yang dimakan buahnya.

Haram qadha hajat dengan membawa sesuatu yang tertulis di dalamnya nama Allah, nama nabi, dan nama malaikat. Selain itu, juga haram qadha hajat dengan menghadap kiblat, di atas kubur, atau di dalam masjid.

Istinja itu wajib atas tiap-tiap orang yang qadha hajat menghilangkan najis dengan air yang *muthlaq* atau dengan batu yang suci atau sejenis batu yang suci. Dalam istinja sunah membasuh dengan tangan kiri dan makruh dengan tangan kanan, dan jika istinja dengan air, maka sunah mengumpulkan seluruh anak jari tengah, lalu ditindihkan pada *dubur*. Demikian juga, sunah mendahulukan membasuh *qubul* daripada *dubur*, sunah menggosokkan tangan pada tanah atau sejenisnya dan setelah itu dibasuh dengan air.[13]

Ketika istinja disunahkan membaca doa:

أَللَّهُمَّ طَهِّرْ قَلْبِى مِنَ النِّفَاقِ وَحَصِّنْ فَرْجِى مِنَ ٱلفَوَاحِشِ

4. Barang yang Mewajibkan Mandi, Fardhu Mandi, Segala Sunah dan Makruhnya, dan Barang yang Haram pada Orang yang Hadats Kecil dan Besar

Barang yang mewajibkan mandi itu ada lima perkara, yaitu:

[13] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 7-8.

a. Mati bagi orang Islam, kecuali mati syahid.
b. *Haidh.*
c. *Nifas.*
d. *Wiladah,* jikalau *'alaqah dan mudhghah* dengan tidak basah sekalipun.
e. *Janabah.*

Fardhu mandi bagi orang *haidh*, *nifâs*, *wilâdah*, atau *janabah* ada dua macam, yaitu:

a. Niat dengan hati, melafalkan niat dengan hati adalah fardhu, sedangkan melafalkan niat dengan lidah adalah sunah.
b. Meratakan air ke seluruh anggota tubuh.

Lafazh niat yang paling utama dalam mandi wajib adalah:

نَوَيْتُ رَفْعَ ٱلْحَدَثِ ٱلْأَكْبَرِ عَنْ جَمِيْعِ ٱلْبَدَنِ فَرْضًا عَلَيَّ لِلّٰهِ تَعَالَى

Sunah bagi yang mandi dengan menggunakan kendi atau lainnya dan menyertakan niat pada tempat yang dibasuh pada setiap anggota badan. Selain itu, dalam mandi disunahkan menghadap kiblat, membaca basmallah ketika berniat, menghilangkan wadi, madzi, mani, atau barang yang najis terlebih dahulu sebelum mandi, juga disunahkan berwudhu untuk mengangkat hadats kecil, mendahulukan menyiram yang kanan dan menyela-nyelai pada bagian-bagian yang sulit dicapai air.

Adapun yang menjadi makruh pada mandi adalah menggunakan air yang berlebihan, mandi pada air yang tenang, tidak berkumur-kumur, dan tidak memasukkan air ke dalam hidung.

Hal yang diharamkan bagi orang yang tidak berwudhu ada tiga macam:

a. Sembahyang, sujud syukur, sujud tilawah, dan khotbah.
b. Thawaf, meskipun thawaf sunah.
c. Memegang mushaf atau membalik kertasnya, atau memegang kertas yang ada tulisan al-Qur'an di dalamnya, atau menyentuh petinya, atau wadahnya yang ada di dalamnya al-Qur'an, atau memindahkannya.

Hal yang diharamkan bagi orang yang junub ada lima macam:

a. Sembahyang, sujud syukur, sujud tilawah, dan khotbah.

b. Thawaf, meskipun thawaf sunah.
c. Memegang mushaf atau membalik kertasnya, atau memegang kertas yang ada tulisan al-Qur'an di dalamnya, atau menyentuh petinya, atau wadahnya yang ada di dalamnya al-Qur'an, atau memindahkannya.
d. Berhenti di dalam masjid, atau berjalan berulang-ulang di dalamnya.
e. Membaca al-Qur'an.

Haram bagi perempuan yang *haidh* adalah seperti lima hal yang diharamkan bagi orang yang junub, ditambah dengan puasa fardhu dan sunah, ditalak pada masa itu, melewati masjid jika takut akan titik darahnya, disentuh oleh suaminya pada barang antara pusat dan lututnya dengan tidak berlapik (beralas), serta mandi dengan mengangkatkan hadats.[14]

5. Syarat Mengambil Air Sembahyang, Segala Sunah dan Makruhnya, dan yang Membatalkannya

Syarat mengambil air sembahyang (berwudhu) ada tujuh perkara bagi yang sehat badan dan delapan perkara bagi yang senantiasa berhadats, yaitu:

a. Islam.
b. *Mumayyiz*.
c. Suci dari *haidh* dan *nifâs*.
d. Suci daripada suatu yang mencegahkan sampai air kepada anggota wudhunya, seperti lilin atau kapur atau daki yang di bawah ujung kuku.
e. Mengetahui akan segala fardhunya.
f. Jangan meng*'itikad*kan yang fardhu dari yang sunah.
g. Dengan air yang suci lagi mensucikan seperti tersebut hukumnya.
h. Di dalam waktu (bagi yang senantiasa berhadats).

Rukun wudhu ada enam perkara, yaitu:

a. Niat.
b. Membasuh muka.
c. Membasuh kedua tangan.

[14] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 8-9.

d. Menyapu sedikit dari kulit kepala, dapat sehelai rambut yang pada kepala atau setengahnya.

e. Membasuh kedua kaki hingga mata kaki.

f. Tertib.

Adapun sunnat wudhu adalah:

a. Bersugi/menyikat gigi dengan sesuatu yang kesat lagi menghilangkaan kotoran pada gigi dan gusi.

b. Mengucap basmallah.

c. *Muqaranah* niat pada pertama membasuh muka.

d. Membasuh kedua telapak tangan hingga pergelangan.

e. Berkumur-kumur.

f. Memasukkan air ke dalam hidung.

g. Mengulangi tiga kali setiap kali membasuh.

h. Membasuh sebagian kepala.

i. Membasuh kedua telinga.

Selesai wudhu sunah menghadap kiblat dan membaca:

أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَشَرِيْكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبدُهُ وَرَسُوْلُهُ. اَللّهُمَّ اجْعَلْنِيْ مِنَ التَّوَّابِيْنَ، وَاجْعَلْنِيْ مِنَ الْمُتَطَهِّرِيْنَ. سُبْحَانَكَ اَللّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلاَّ أَنْتَ، أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوْبُ إِلَيْكَ وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيْدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.

Yang menjadi makruh dalam berwudhu adalah berlebih-lebihan pada mengucurkan air, atau pada air milik orang lain yang tidak diwakafkan, lebih dari tiga kali membasuhnya atau kurang dari tiga kali, minta tolong untuk membasuh anggota wudhu, mendahulukan yang kiri, dan meninggalkan yang disunahkan.

Suatu yang membatalkan wudhu adalah:

a. Keluar sesuatu dari pada salah satu *qubul* dan *dubur*, kencing atau yang lainnya seperti darah, nanah dan lain-lain.

b. Hilang akal, sebab gila atau mabuk atau pitam, atau tidur yang tidak menetapkan kedudukan pada tempat kedudukannya.

c. Bersentuh kulit lelaki dengan kulit perempuan, mayyit sekalipun, dengan sengaja ataupun tidak, kecuali anak-anak.

d. Menyentuh *qubul* atau *dubur* manusia dengan tapak tangan, baik milik sendiri atau lainnya, meskipun anak-anak dengan sengaja atau tidak, atau mayyit sekalipun.[15]

6. Syarat Salat, Azan dan Iqamat, dan Syarat Keduanya

Syarat sah salat ada enam perkara, yaitu:

a. Mengetahui masuk waktu salat dengan yakin atau zhan.

b. Menghadap kiblat (ka'bah) dengan dada.

c. Menutup aurat, bagi laki-laki menutup antara pusat dan lutut, sedangkan perempuan menutup selain muka dan dua telapak tangannya.

d. Suci daripada hadats besar dan hadats kecil.

e. Suci daripada najis, baik badan, pakaian, dan tempat salat.

f. Mengetahui tentang rukun salat dan sunahnya.

Suatu yang disunahkan sebelum salat adalah azan. Lafaz azan adalah sebagai berikut:

اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ، اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنْ لَاإِلَهَ إِلَّا اللهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَاإِلَهَ إِلَّا اللهُ، أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ الله، أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ الله، حَيَّ عَلَى الصَّلَاة، حَيَّ عَلَى الصَّلَاة، حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ، لَاإِلَهَ إِلَّا اللهُ.

Sedangkan lafaz iqamat sebagai berikut:

اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنْ لَاإِلَهَ إِلَّا اللهُ، أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ الله، حَيَّ عَلَى الصَّلَاة، حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، قَدْقَامَتِ الصَّلَاةُ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ، اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ، لَاإِلَهَ إِلَّا اللهُ.

Azan dan iqamat disunahkan bagi laki-laki, sedangkan bagi perempuan tidak disunahkan azan dan hanya disunahkan iqamat.[16]

7. Tatacara Salat, Segala Rukunnya, dan Sunahnya

Tatacara salat yaitu apabila selesai azan dan iqamat, maka disunahkan mengucapkan lafaz niat dengan lidahnya, kemudian menjalankan segala rukun salat dan sunahnya.

Rukun (fardhu) salat ada 13, yaitu:

---

[15] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 10-11.
[16] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 11-12.

a. Niat.

b. Berdiri betul.

c. *Takbirat̲ al-ih̲râm*.

d. Membaca Surah al-Fatihah.

e. Ruku'.

f. I'tidal.

g. Sujud.

h. Duduk di antara dua sujud.

i. Sujud kedua.

j. Tahiyat akhir.

k. Membaca shalawat.

l. Salam.

m. Tertib.

Hal yang disunahkan dalam salat adalah:

a. Mengangkat kedua tangan dengan telapak tangan terbuka, menghadap kiblat ketika takbiratul ihram, dan menjarangkan jari-jari tangan, serta ibu jari berbetulan dengan telinga. Kemudian tangan diturunkan dan lalu diletakkan di bawah dada dan digenggamkan lengan kanan di atas lengan kiri.

b. Membaca doa *iftitah*:

وَجَهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيْفًا مُسْلِمًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَايَ وَمَامَتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ لَاشَرِيْكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَامِنَ الْمُسْلِمِيْنَ.

c. Sunah membaca taawwuz sebelum membaca al-Fatihah dan surah.

d. Sunah membaca surah.

e. Sunah mengucap takbir ketika rukuk, menggenggamkan tangan ke lutut, menjarangkan jari-jari tangan, menghadap kiblat, serta sunnat membaca lafaz ini sebanyak 3 x, lafaznya berbunyi: سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْمِ وَبِحَمْدِهِ.

f. Sunah membaca ketika i'tidal: سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِيْدَهُ, serta mengangkat kedua tangan, kemudian ketika berdiri betul membaca :

رَبَّنَالَكَ ٱلْحَمْدُ مِلْءُ السَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَمِلْءُ مَاشِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ

g. Sunah ketika hendak sujud membaca *Allah Akbar* dan mendahulukan menghantarkan lutut, kedua telapak tangan berbetulan dengan bahu merenggangkan kedua tangan dari kedua lambung, merenggangkaan perut dari kedua paha bagi laki-laki, dan merapatkan paha bagi perempuan.

h. Sunah ketika sujud membaca sebanyak 3 x lafaz ini: سُبْحَانَ رَبِّيَ ٱلْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ

i. Sunah meletakkan tangan ke paha ketika duduk antara dua sujud, sunat pada duduk *iftirasy*, menduduki kaki kiri dan mendirikan jari kanan: رَبِّ إغْفِرْلِي وَإرْحَمْنِي وَأرْزُقْنِي وَأجْبُرْنِي وَإرْفَعْنِي وَاهْدِنِي وَعَافَنِي وَأعْفُ عَنِّي

j. Sunah pada sujud kedua seperti pada sujud pertama.

k. Sunah sujud *tahyat awal* dan duduk *iftirasy* dan mengucap takbir, serta menghantarkan tangan kiri di atas paha kiri, serta merapatkan segala anak jari pada sisi ujung lutut, meletakkan tangan kanan di atas paha kanan serta menggenggamkan anak jari, sedang jari telunjuk dilepaskan, dan dirapatkan ibu tangan di bawah telunjuk, lalu membaca:

اَلتَّحِيَاتُ ٱلْمُبَارَكَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لله، اَلسَّلاَمُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلاَمُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِيْنَ، أَشْهَدُ أَنْ لَاإِلَهَ إِلَّااللهُ وَأَشْهَدُ انَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلَ اللهِ، اَللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ.

l. Mengangkat telunjuk kanan pada *tahyat akhir* hingga salam.

m. Sunah duduk *tawarruk* pada *tahyat akhir*, mengeluarkan kaki kiri di bawah kaki kanan dan menghantaran tangan kiri dan mengganggamkan tangan kanan seperti pada *tahyat awal*, dan sunat membaca bacaan *tahyat awal* dan menambahnya dengan:

وَعَلَى آل مُحَمَّد كَمَا صَلَّيْتَ إِبْرَاهِيْمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيْمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّد وعَلَى آل مُحَمَّد كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيْمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيْمَ فِي ٱلْعَالَمِيْنِ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ، اَللَّهُمَّ إِغْفِرْلِي مَا قَدَمْتُ وَمَا أَخَرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ وَمَا أَسْرَفْتُ وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي أَنْتَ ٱلْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ ٱلْمُؤَخِّرُلَاإِلَهَ إِلَّاأَنْتَ يَامُقَلِّبَ ٱلْقُلُوْبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِيْنِكَ وَعَلَى طَاعَتِكَ

n. Pada salat Subuh sunah membaca doa qunut:

اَللَّهُمَّ اْهدِنِي فِيْمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنِي فِيْمَنْ عَافَيْتَ، وَتَوَلَّنِيْ فِيْمَنْ تَوَلَّيْتَ، وَبَارِكْ لِي فِيْمَا أَعْطَيْتَ، وَقِنِي بِرَحْمَتِكَ شَرَّ مَا قَضَيْتَ، فَإِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ وَإِنَّهُ لَا يَذِلُّ مَنْ وَالَيتَ وَلَايَعِزُّمَنْ عَادَيْتَ تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ فَلَكَ ٱلْحَمْدُ عَلَى مَا قَضَيْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوْبُ إِلَيْكَ وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَالِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ رَبِّ إغْفِرْلِ وَإرْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِيْنَ.

Selesai salat, disunahkan membaca wirid sebagai berikut:

أَسْتَغْفِرُ اللهَ الْعَظِيْمَ 3 x

اَللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ وَإِلَيْكَ يَعُوْدُ السَّلَامُ فَحَيْنَارَبَّنَا بِالسَّلَامِ وَأَدْخِلْنَا الْجَنَّةَ دَارَ السَّلَامِ تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ يَاذَاالْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.

أَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ.

وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَاإِلَهَ إِلَّاهُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيْمُ.

اَللهُ لَاإِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَانَوْمٌ لَهُ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّابِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَمَاخَلْفَهُمْ وَلَايُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَاشَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَايَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ.

شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُوْلُوْا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَاإِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ، قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِى الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، تُوْلِجُ اللَّيْلَ فِى النَّهَارِ وَتُوْلِجُ النَّاهَرَ فِى اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيْتِ وَتُخْرِجُ الْمَيْتَ مِنْ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.

سُبْحَانَ اللهِ 3 x

اَلْحَمْدُ لِلَّهِ 3 x

اللهُ اَكْبَرُ 3 x

لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَاشَرِيْكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ.

لَاحَوْلَ وَلَاقُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ.

اَللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لَمَا أَعْطَيْتَ وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ وَلَا رَادَّ لِمَا قَضَيْتَ وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدُّ مِنْكَ الْجَدُّ اَللَّهُمَّ صَلِّى عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُوْلِكَ النَّبِي الأمي وعلى اله وصحبه وسلم كلم ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون وسلم ورضي الله تعلى عن ساداتنا أصحاب رسول الله أجمعين، وحسبنا الله ونعمل الوكيل ولا حول ولاقوة إلابالله العلي العظيم أستغفر الله العظيم يالطيف ياكافى ياحفيظ يا شافى يالطيف ياكافى يا حفيظ ياشافى يالطيف ياوافى ياكريم أنت الله.

لاإله إلاالله

محمد رسول الله ﷺ عليه نحيا وعليها نموت وعليها نبعث إن شاء الله تعالى وانت من الامنين برحمة الله وكرمه الحمد لله رب العالمين.

اللهم صلى على سيدنا محمد ياذا الجلال وللإكرام، وسلم ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين.

اللهم إنى اسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والسلام من كل إثم والغنيمة من كل بر والفوز بالجنة والنجاة من النار، اللهم إنى أعوذبك من جهد البلاء ودرك الشقاء وسوء القضاء وشماتة الأعداء، اللهم إنى أعوذبك من العجز والكسل وأعوذبك من الحبن والبخل وأعوذبك من غلبة الدين وقهر الرجال، ربنا اتنا فى الدنيا حسنةوفى الاخرة حسنة وقنا عذاب النار، وَصَلَّى اللهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّد وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِعَمَّا يَصِفُوْنَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.[17]

[17] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 13-15.

8. Barang yang Membatalkan Salat dan Makruhnya

Hal yang membatalkan salat ada 11 perkara, yaitu:

a. Berkata-kata.
b. Mengerjakan perbuatan yang banyak yang berturut-turut, walaupun lupa.
c. Makan atau minum.
d. Mengerjakan suatu rukun *qauli* atas rukun *fi'li* yang ragu apakah dia berniat atau tidak.
e. Niat memutuskan salat.
f. Men*ta'liq*kan memutuskan salat akan sesuatu.
g. Kedatangan hadats sebelum salam yang pertama.
h. Keguguran najis yang tidak dimaafkan.
i. Terbuka aurat.
j. Memalingkan dada daripada kiblat.
k. Murtad di dalam salat, yaitu meng*i'tikad*kan bahwa yang menjadikan alam ini dua atau barang sebahagiannya.

Makruh dalam salat adalah berpaling muka ke kanan dan ke kiri, kecuali karena hajat, menengok ke langit, dan menghantarkan tangan ke muka dengan tidak darurat, dan meninggalkan sunat salat.[18]

9. Salat Sunah

Makna sunah adalah diberi pahala mengerjakannya, dan tidak berdosa meninggalkannya. Salat sunah yang paling utama dikerjakan adalah salat sunah pada salat fardhu, yaitu dua rakaat sembahyang sebelum Subuh, dua rakaat salat sebelum Zuhur atau Jumat, dua rakaat sesudah keduanya, empat rakaat salat sebelum salat Ashar, dua rakaat sesudah Magrib dan dua rakaat sebelum Isya. Contoh lafaz salat sunat *qabliyah*/sebelum dan *ba'diyah*/sesudah salat fardu itu adalah:

أُصَلِّى سُنَّةَ الْمَغْرِيْبِ رَكْعَتَيْنِ قَبْلِيَّةً لِلّٰهِ تَعَالَى

أُصَلِّى سُنَّةَ الْمَغْرِيْبِ رَكْعَتَيْنِ بَعْدِيَّةً لِلّٰهِ تَعَالَى

---

[18] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 15-16.

Salat sunah yang paling utama setelah itu adalah salat Idul Adha dan Idul Fitri. Salat Idul Adha dua rakaat dengan tujuh kali takbir pada rakaat pertama dan lima kali takbir pada rakaat kedua. Lafaz takbirnya adalah:

سُبْحَانَ اللهِ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَاإِلَهَ إِلَّا اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ

Adapun lafaz niat Idul Adha adalah:

أُصَلِّى رَكَعَتَيْنِ سُنَّةَ عِيْدِ ٱلْأَضْحَى لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Kusembahyang dua rakaat sunah hari raya Idul Adha karena Allah Ta'ala.

Salat Idul Fithri sama dengan salat Idul Adha, hanya niatnya yang berbeda. Adapun lafaz niatnya adalah:

أُصَلِّى رَكَعَتَيْنِ سُنَّةَ عِيْدِ ٱلْفِطْرِ لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Kusembahyang dua rakaat sunah hari raya Idul Fitri karena Allah Ta'ala.

Waktu diwajibkan salat Id adalah ketika matahari sepenggalah sampai rebah matahari.

Salat sunnah berikutnya adalah salat Gerhana Bulan, salat Minta Hujan, salat Witir, salat Tarawih di bulan Ramadhan, sebanyak-banyaknya dua puluh rakaat dan salam pada setiap dua rakaat, salat Dhuha sekurang-kurangnya dua rakaat, salat sunah *Ihram* dua rakaat, salat sunah untuk Thawaf, salat *Tahiyatul Masjid*, salat setelah Wudhu, salat sunat sebelum Bepergian, salat sunat setelah Bepergian, salat sunnat Istikharah, salat Hajat, salat Tasbih empat rakaat. Niat salat-salat sunat tersebut sesuai dengan nama salat dan jumlah rakaatnya kalau dua rakaat (*rak'ataini*) dan kalau witir satu rakaat menjadi (*rak'atan*).[19]

10. Syarat Hukum Puasa

Syarat hukum puasa ada tujuh macam, yaitu:

a. Niat dengan hati, dengan lafaz:

أَصُوْمُ غَدًا عَنْ رَمَضَانَ

Artinya: Sengaja ku puasa esok hari daripada bulan Ramadhan.

Sedangkan lafaz niat yang sempurna adalah:

---

[19] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 16-17.

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ أَدَاءِ فَرْضِ رَمَضَانَ هَذِهِ السَّنَةِ لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengaja ku puasa besok hari menunaikan kewajiban di bulan Ramadhan tahun ini karena Allah Ta'ala.

b. Menahan diri dari jimak.

c. Menahan diri dari muntah dengan sengaja

d. Tidak memasukkan sesuatu ke dalam rongga tubuh, seperti mulut, hidung, dan sebagainya.

e. Islam.

f. Suci dari *haidh* dan *nifâs*.

g. Berakal, jika terjadi sesuatu yang menyebabkan kehilangan akal, maka tidak wajib puasaanya, seperti gila, tetapi jika disebabkan mabuk atau tidur seharian maka puasanya tidak batal.[20]

11. Syarat Puasa Ramadhan

Syarat wajib puasa Ramadhan ada tiga macam, yaitu:

a. Islam.

b. Balig.

c. Berakal. [21]

12. Hal yang Mengharuskan Berbuka Puasa

Hal-hal yang mengharuskan berbuka puasa adalah:

a. Sakit.

b. Takut binasa atau mengakibatkan binasa pada seseorang.

c. Musafir.

Bagi yang berbuka puasa di atas diwajibkan mengqadha puasanya. Lafaz niat qadha puasa adalah:

---

[20] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 17-18.
[21] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 18.

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ قَضَاءِ فَرْضِ رَمَضَانَ لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengaja ku puasa besok hari untuk membayar puasa Ramadha karena Allah Ta'ala.[22]

13. Sunah Puasa

Sunah dalam puasa adalah menyegerakan berbuka, apabila yakin masuk waktunya, mengikuti Rasulullah saw., tidak salat sebelum berbuka, berbuka dengan korma terlebih dahulu, sunat dengan tiga biji korma jika ada, jika tidak ada dapat berbuka dengan air. Adapun bacaan untuk berbuka puasa adalah:

أَللَّهُمَّ لَكَ صُمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ، أَللَّهُمَّ ذَهَبَ الظَّمَأُوَإِبْتَلَّتِ الْعُرُوْقُ وَثَبَتَ الْأَجْرِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى

Artinya: Ya Tuhanku, bagiMu puasaku dan dengan segala rezkiMu aku berbuka. Hai Tuhanku hilangkanlah dahagaku dan basahilah segala uratku, dan berilah pahala jika dikehendaki Allah swt.

Makanan berbuka hendaklah makanan yang mengenyangi, kemudian untuk menambah pahala puasa adalah membukakan orang berpuasa, sesuai dengan sabda Nabi saw.:

مَنْ أَفْطَرَ صَائِمًا فَلَهُ أَجْرُ فَاعَلَيْهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِ الصَّا ئِمِ شَيْئٌ

Artinya: Barang siapa yang membukakan orang yang berpuasa, maka baginya pahala seperti orang yang berpuasa, dengan tidak dikurangi pahalanya sedikit juapun.

Disunahkan bagi orang yang berpuasa untuk bersahur, karena Nabi bersabda:

تَسَحَّرُوْا فَإِنَّ فِى السَّحُوْرِ بَرَكَةً

Artinya: Makan sahurlah kamu, maka makan sahur itu berkah.

Sunah mengakhirkan makan sahur, selama tidak ragu terbit fajar. Sunah meninggalkan segala keinginan yang dapat membatalkan puasa, seperti bersedap-sedap dengan apa yang didengar dan dilihatnya, yang disentuh dan yang dicium, seperti, bau wangi-wangian dan bunga-bungaan. Disunahkan juga bagi orang yang berpuasa meluaskan nafkah isi rumahnya dan memperbanyak sedekah. Banyak membaca Alquran dan *i'tikaf* di masjid terutama pada malam sepuluh

[22] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 18.

terakhir bulan Ramadan untuk mendapatkan *Lailat̠ al-Qadar*. Pada malam-malam itu hendaknya banyak-banyak membaca:

اَللَّهُمَّ إِنَّكَ عَفُوٌّ كَرِيْمٌ تُحَبُّ ٱلْعَفْوَ فَأَعْفُ عَنِّ

Dijelaskan pula bahwa sebagian tanda *Lailat̠ al-Qadar* itu adalah malam itu tenang, tidak panas dan dingin, esok harinya tidak panas terik karena matahari terlindung oleh malaikat pada siang yang turun naik karena melaksanakan perintah Allah.[23]

14. Jimak di Bulan Ramadhan

Wajib takzir dan kafarat atas orang yang sengaja melakukan perbuatan yang mengharuskan seseorang itu untuk membayar kafarat, salah satunya adalah jimak di siang hari bulan Ramadhan. Kafarat jimak adalah memerdekakan seorang budak, jika tidak mampu maka ia harus berpuasa selama dua bulan berturut-turut, jika tidak mampu, maka memberi makan kepada enam puluh orang fakir dan miskin. Kafarat jimak akan gugur bila ia gila atau mati, tetapi tidak gugur disebabkan sakit atau karena musafir.[24]

15. Puasa Sunah

Orang yang melakukan puasa sunat ada beberapa kelebihan dan pahala yang tidak terhingga dan hanya Allah yang membalasnya. Nabi bersabda:

كُلُّ عَمَلِ إِبْنِ ادَمَ لَهُ إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِى وَأَنَا أَجْزِىْ بِه

Artinya: Tiap-tiap perbuatan anak Adam baginya jua, tetapi puasa bagi-Ku. Akulah yang akan membalas pahalanya.

Puasa sunah dapat digolongkan kepada tiga bagian, yaitu:

a. Berulang-ulang sebab berulang-ulang tahun, contohnya:

   1) Puasa sunah hari 'Arafah pada tanggal 9 bulan Zulhijjah. Lafaz niatnya adalah:

---

[23] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 18-19.

[24] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 19.

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ يَوْمِ عَرَفَةَ لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengajaku puasa esok hari pada hari ‘Arafah sunat karena Allah Ta’ala.

2) Puasa sunah hari ke-8 Zulhijjah yang dinamakan hari Tarawiyah. Lafaz niatnya:

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ يَوْمِ التَّرَوِيَّةِ لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengajaku puasa esok hari pada hari Tarawiyah sunat karena Allah Ta’ala.

3) Puasa sunah hari ke-10 bulan Muharram dinamakan hari ‘Asyura. Lafaz niatnya:

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ يَوْمِ عَاشُوْرَاءَ سُنَةً لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengajaku puasa esok hari pada hari ‘Asyura sunat karena Allah Ta’ala.

4) Puasa sunah 9 hari bulan Muharram yang dinamakan hari Tasyu’a. Lafaz niatnya:

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ يَوْمِ التَاسُوْعَاءَ سُنَةً لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengajaku puasa esok hari pada hari ‘Tasyu’a sunat karena Allah Ta’ala.

5) Puasa enam hari bulan Syawal. Tetapi bagi orang yang berbuka puasa dengan sengaja di bulan Ramadhan, maka haram puasa di bulan Syawal. Lafaz niatnya puasa bulan Syawal adalah:

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ شَهْرِ شَوَّالَ سُنَةً لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengajaku puasa esok hari pada bulan Syawal sunat karena Allah Ta’ala.

b. Berulang-ulang sebab berulang-ulang segala bulan, contohnya:

1) Tiga hari malam *Bidh*, yaitu hari ketiga belas, empat belas dan lima belas setiap bulan, kecuali bulan Zulhijjah. Lafaz niatnya:

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ اْلأَيَّامِ الْبِيْضِ سُنَةً لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengajaku puasa esok hari dari malam yang putih sunat karena Allah Ta’ala.

2) Puasa tiga hari malam *Sud*, yaitu hari kedua puluh delapan, dua puluh sembilan dan ketiga puluh setiap bulan. Adapun lafaz niatnya:

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ أَيَامِ السُّوْدِ سُنَةً لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengajaku puasa esok hari daripada malam yang hitam sunat karena Allah Ta’ala.

c. Berulang-ulang sebab berulang-ulang tujuh hari, yaitu puasa sunah hari Senin dan Kamis. Adapun niatnya:

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ يَوْمِ ٱلإِثْنَيْنِ سُنَةً لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengajaku puasa esok hari pada hari Senin sunat karena Allah Ta’ala.

نَوَيْتُ صَوْمَ غَدٍ عَنْ يَوْمِ الخَمِيْسِ سُنَةً لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengajaku puasa esok hari pada hari Kamis sunat karena Allah Ta’ala.

Adapun bulan yang terafdhal untuk berpuasa selain bulan Ramadhan adalah bulan haram yang empat, bulan Zulqa’dah, bulan Zulhijjah, bulan Muharram dan bulan Rajab. Yang terafdhal dari empat bulan itu adalah bulan Muharram, mengiringinya bulan Rajab, kemudian Zulhijjah, Zulqa’idah, bulan Safar baru bulan Sya’ban.

Haram puasa sunah bagi perempuan yang ada suaminya, tetapi tidak izin kepada suaminya. Namun jika isterinya mengetahui bahwa suaminya ridha, maka isterinya harus melaksanakan puasa sunah walau sebelumnya tidak meminta izin.[25]

16. Kelebihan Malam *Nishfu Sya’ban*

Pada malam *Nishfu Sya’ban* sunah berjaga dan mengerjakan amal kebajikan seperti salat Tasybih, ber*i’tikaf* dalam masjid, memperbanyak taubat dan istigfar, membaca Alquran, bersalawat kepada Nabi, berzikir, memerdekakan sahaya, dan bersedekah.

Nishfu Sya’ban mempunyai banyak keutamaan dan kemuliaan. Beberapa nama lain dari Nishfu Sya’ban adalah *lailat̲ al-ijabah* (malam

[25] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 19-21.

diperkenankan segala doa), di dalam hadis dikatakan: Barang siapa berdoa pada malam itu niscaya diperkenankan Allah doanya, *lailah al-ghufran* (malam pengampunan dosa), *lailah 'itq* (malam memerdekakan) karena di dalam hadis dinyatakan Allah memerdekakan di malam itu beberapa hamba dari api neraka ". Dinamai juga dengan *lailah al-baraah* (malam pelepasan) di dalam hadis dikatakan Allah melepaskan beberapa hambanya dari api neraka, *lailat al-haya* (malam kehidupan), karena siapa yang beribadah pada malam itu, maka dihidupkan Allah hatinya pada waktu mati. Sebagian ulama mengatakan bahwa malam itu malaikat tidak akan mengambil nyawa orang yang beribadah di antara Magrib dan Isya'.

Disunahkan berpuasa pada siang *nishfu sya'ban*, karena Nabi serta isteri-isterinya berpuasa pada hari tersebut. Ibadah yang afdal dilaksanakan pada malam itu adalah salat Tasybih, yaitu empat rakaat dengan dua kali salam, jika dikerjakan pada waktu siang empat rakaat dengan satu kali salam. Caranya membaca niat salat *Nishfu Sya'ban*:

أُصَلِّى سُنَّةَ التَّسْبِيْحِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ لِلّٰهِ تَعَلَى

Pada tiap rakaat membaca 15 kali takbir ini:

Setelah membaca Fatihah dan surah al-A'la. Membaca 10 kali tasbih di dalam rukuk dan sepuluh kali tasbih di dalam duduk *tahyat* dan 10 kali di dalam duduk *tahyat* akhir sebelum salam membaca doa yang ter*afdal* pada malam itu di antara Magrib dan Isya,yaitu:

سُبْحَانَ اللهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَاإِلَهَ إِلَّا اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَاوَلَاقُوَّةَ إِلَا بِاللهِ العَلِيِّ الْعَظِيْمِ. x 15

Sebelum salam membaca doa apa yang dikehendaki.

اَللَّهُمَّ إِنِّى أَسْأَلُكَ تَوْفِيْقَ أَهْلِ الْهُدَى وَأَعْمَالَ أَهْلِ الْيَقِيْنِ وَمُنَاصَحَةَ أَهْلِ التَّوْبَةِ وَعَزْمَ أَهْلِ الصَّبْرِ وَجَدَّ أَهْلِ الْخَسْيَةِ وَطَلَبَ أَهْلِ الرَّغْبَةِ وَيَعَبُّدَ أَهْلِ الْوَرَعِ وَعِرْفَانِ أَهْلِ الْعِلْمِ حَتَّى أَخَافَكَ، أَللَّهُمَّ إِنِّى أَسْأَلُكَ مَخَافَةَ تَحْجُزُنِى عَنْ مَعَاصِيْكَ حَتَّى أَعْمَلَ بِطَاعَتِكَ عَمَلًا أَسْتَحِقُّ بِهِ رِضَاكَ وَحَتَّى أَنَاصِحِكَ فِى التَّوْبَةِ خَوْفًا مِنْكَ وَحَتَّى أُخْلِصَ لَكَ النَّصِيْحَةَ حُبًّا لَكَ وَحَتَّى أَتُوَكَّلَ عَلَيْكَ فِى الْأُمُوْرِ كُلِّهَا حُسْنَ ظَنٍ بِكَ سُبْحَانَكَ خَالِقِ النُّوْرِ.

Setelah salam membaca Surah Yasin dan doa tiga kali. Niatnya yang pertana minta panjangkan umur dalam taat, niat kedua minta murahkan rezeki yang halal dan niat ketiga minta diterima amal ibadah.

Doa terafdal pada *Nihsfu Sya'ban* di antara Magrib dan Isya:

اَللَّهُمَّ يَاذَا الْمَنِّ وَلَا يُمَنَّ عَلَيْهِ يَاذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ يَاذَا الطُّوْلِ وَالْإِنْعَامِ لَاإِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ظَهْرَ اللَّاجِيْنَ وَجَارَالْمُسْتَجِيْرِيْنَ وَأَمَانَ الْخَائِفِيْنَ، اَللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ كَتَبْتَنِيْ عِنْدَكَ فِى أُمَّ الْكِتَابِ شَقَيًّا أَوْمَحْرُوْمًا أَوْ مَطْرُوْدًا أَوْ مُقْتَرًا عَلَيَّ فِى الرِّزْقِ فَامْحُ اللَّهُمَّ بِفَضْلِكَ شَقَاوَتِى وَحِرْمَانِى وَطَرْدِى وَإِقْتَتَارَ رِزْقِى وَأَثْبِتْنِى عِنْدَكَ فِى أُمِّ الْكِتَابِ سَعِيْدًا مَرْزُوْقًا مَوْفِقًا لِلْخَيْرَاتِ فَإِنَّكَ قُلْتَ فِى كِتَابِكَ الْمُنْزَلِ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكَ الْمُرْسَلِ يَمْحُوْ اللهُ مَا يَشَاءُ وَيَثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ إِلَهِى بِالتَّجَلِّى الْأَعْظَمِ فِى لَيْلَةِ النِّصْفِ مِن شَعْبَانَ الْمُكَرَّمِ الَّتِى يَفْرَقُ فِيْهَا كُلِّ أَمْرٍ حَكِيْمٍ وَيُبْرَمُ أَنْ تَكْشِفَ عَنَّا مِنَ البَلَاءِ مَا نَعْلَمُ وَمَالَا نَعْلَمُ وَمَا اَنْتَ بِهِ أَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعَزُّ الْأَكْرَمُ وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَلِهِ وَسَلَّمَ.

Pada *Nihsfu Sya'ban,* setelah salat Zuhur membaca doa:

اَللَّهُمَّ أَكْتُبْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِناًّ بَرَأَةً مِنَ النَّارْ وَأَمَانَا مِنَ الْعَذَابِ وَخَلَاصًا مِنَ الْحِسَابِ وَجَوَازًا عَلَى الصِّرَاطِ وَ نَصِيْبًا مِنَ الْجَنَّةِ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ وَصَلَى اللهُ عَلَى سَيْدِنَا مُحَمَّدٍ وَأَلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِيْفُوْنَ وَسَلاَمٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

Pada *Nihsfu Sya'ban,* setelah salat Ashar membaca doa:

اَللَّهُمَّ إِنِّى أَسْأَلُكَ سَلَامَةً فِى الدِّيْنِ وَعَافِيَّةً فِى الْجَسَدِ وَزِيَادَةً فِى الْعِلْمِ وَبَرَكَةً فِى الرِّزْقِ وَتَوْبَةً قَبْلَ الْموْتِ وَرَحْمَةً عِنْدَ الْمَوْتِ وَالنَّجَاةَ مِنَ النَّارِ وَالْعَفْوَ عِنْدَ الْحِسَابِ، اَللَّهُمَّ إغْفِرْلَنَا وَلِوَالِدِيْنَا وَلِأُسْتَاذَنَا وَلِمُعَلِّمَنَا وَلِمَشَيِخِيْنَا وَلِمَنْ أَحَبَّ وَأَحْسَنَ إِلَيْنَ وَلِمَنْ هَدَانَا إِلَى الْخَيْرِ وَصَلَّى اللهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّد وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِعَمَّا يَصِيْفُوْنَ وَسَلاَمٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

Pada *Nihsfu Sya'ban,* setelah salat Magrib membaca doa:

اَللَّهُمَّ أَجِرْنَا مِنَ النَّارِ سَالِمِيْنَ وَأَدْخِلْنَا الْجَنَّةَ بِسَلَامٍ أَمِنِيْنَ وَقِنَاشَرَّ الظَّالِمِيْنَ، إِلَهَنَا فَأَنْصُرْنَاعَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِيْنَ يَامُجِيْبَ السَائِلِيْنَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ وَصَلَّى اللهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّد وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِعَمَّا يَصِيْفُوْنَ وَسَلاَمٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

Pada *Nihsfu Sya'ban,* setelah salat Isya membaca doa:

اَللَّهُمَّ أُنْصُرْنِى عَلَى كُلِّ عَدُوٍ كَبِيْرٍ وَ صَغِيْرٍ وَذَكَرَ وَأَنْثَى وَبَعِيْدٍ وَقَرِيْبٍ وَشَاهَدٍ وَغَائِبٍ وَوَاضِعٍ وَعَلَى كُلِّ مَسْلِمٍ وَكَافِرٍ، اَللَّهُمَّ يَاغَالِبًا عَلَى كُلِّ اَمْرٍ وَ يَاقَاهِرًا فَوْقَ عِبَادِهِ وَيَاحَائِلًابَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ حُلِ مَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ مَالَاطَاقَةً لَنَا بِهِ وَأَعْفُ عَناًّ وَإِغْفِرْلَنَا وَأَرْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِيْنَ وَصَلَى اللهُ عَلَى سَيْدِنَا مُحَمَّدٍ وَأَلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِعَمَّا يَصِيْفُوْنَ وَسَلاَمٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

Doa yang dibaca setiap selesai salat fardu pada *Nishfu Sya'ban* untuk minta tetapkan iman:

اَللَّهُمَّ أَحْيِنَا بِلْأِيْمَانِ وَأَمِتْنَا بِالْإِيْمَانِ وَاحْشُرْنَا بِالْإِيْمَانِ وَأَدْخِلْنَا الْجَنَّةَ مَعَ الْإِيْمَانِ، اَللَّهُمَّ ثَبِتْنَا مَعَ الْإِيْمَانِ وَأَخْرِجْنَا مِنَ الدُّنْيَا مَعَ الْإِيْمَانِ وَإِخْتِمْ لَنَا بِالْإِيْمَانِ، اَللَّهُمَّ عَافِنَا مِنْ كُلِّ بَلَاءِ الدُّنْيَا وَعَذَابِ الْأَخِرَةِ وَشَرِّ الدُّنْيَا وَشَرِّالْأَخِرَةِ، غَفَرَاللهُ لَنَا وَلَكُمْ بِرَحْمَتِكَ يَاأَرْحَمَ الرَّحِمِيْنَ وَصَلَّى اللهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّد وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِعَمَّا يَصِيْفُوْنَ وَسَلاَمٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

Doa lainnya setelah salat fardu:

اَللَّهُمَّ أَعِنَّا عَلَى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ، اَللَّهُمَّ عَافِنَا وَأْعفُ عَنَّا وَعَلَى طَاعَتِكَ أَعِنَّا وَعَلَى الْإِسْلَامِ تَوَفَنَا وَأَنْتَ رَاضٍ عَنَّا، اَللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوْذُبِكَ مَنْ جَهَدَ الْبَلَاءِ وَدَرْكِ الشَّقَاءِ وَسُوْءِ الْقَضَاءِ وَشَمَاتَةِ الْأَعْدَاءَ، اَللَّهُمَّ إِنِّى أَعُوْذُبْكَ مِنَ الجُبْنِ وَالْبُخْلِ وَأَعُوْذُبِكَ مِنْ

غَلَبَةِ الدَّيْنِ وَقَهْرِ الرِّجَالِ، رَبَّنَا أَتِنَا فِى الدُّنْيَا حَسَنَةِ وَفِى الْأَخِرَةِ حَسَنَةِ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ وَصَلَى اللهُ عَلَى سَيْدِنَا مُحَمَّدٍ وَأَلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِعَمَّا يَصِيْفُوْنَ وَسَلَامٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِيْنَ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِيْنَ.

Doa lain lagi setelah salat fardu:

اَللَّهُمَّ ارْزُقْنَا مُتَابَعَةَ النَّبِيِّ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَّ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَقَوْلًا وَفِعْلًا وَعِبَادَةِ وَعَمَلًا صَالِحًا وَعَادَةً، اَللَّهُمَّ أَحْيِنَا بِحَيَاةِ الْعُلَمَاءِ وَأَمِتْنَا بِمَوْتِ الشُّهَدَاءِ وَاحْشُرْنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِى زُمْرَةِ ٱلْأَوْلِيَاءِ وَأَدْخِلْنَا الْجَنَّةَ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ و السَّلَامُ، رَبَّنَالَاتُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ وَصَلَّى اللهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّد وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِعَمَّا يَصِيْفُوْنَ وَسَلَامٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِيْنَ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِيْنَ.

Istigfar ini hendaknya dibaca dengan sungguh-sungguh pada siang dan malam:

أَسْتَغْفِرُ اللهَ الْعَظِيْمَ ٱلَّذِي لَاإِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ وَأَتُوْبُ إِلَيْهِ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ عَمْدًا أَوْ خَطَأً سِراً أَوْ عَلَانِيَّةً صَغِيْرًا أَوْ كَبِيْرًا أَنْتَ غَفَّارُ الذُّنُوْبِ فَتَّاحُ الْقُلُوْبِ وَسَتَّارُ الْعُيُوْبِ كَاشَفُ الْكُرُوْبِ وَأَتُوْبُ إِلَيْكَ مِنَ الذُّنُوْبِ الَّتِى أَعْلَمُ وَمِنَ الذُّنُوْبِ الَّتِى لَاأَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ وَلَا حَوْلَ وَلَاقُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ.

Doa selamat:

اَللَّهُمَّ إِفْتَحْ عَلَيْنَا أَبْوَابَ الرِزْقِ وَالْخَيْرِ وَأَبْوَابَ الرَّحْمَةِ وَأَبْوَاب الْبَرَكَةِ وَأَبْوَاب النِّعْمَةِ وَأَبْوَاب المَغْفِرَةِ وَأَبْوَابَ الْقُوَّةِ وَأَبْوَابَ الصِّحَّةِ وَأَبْوَاب السَّلَامَةِ وَأَبْوَاب العَافِيَّةِ وَأَبْوَاب الْجَنَّةِ، اَللَّهُمَّ عَافِنَا مِنْ كُلِّ بَلَاءِ الدُّنْيَا وَعَذَابَ الْأَخِرَةِ وَإِصْرِفْ عَنَّا بِحَقِّ الْقُرْاَنِ الْعَظِيْمِ وَنَبِيِّكَ الْكَرِيْمِ شَرَّ الدُّنْيَا وَعَذَابَ الْأَخِرَةِ غَفَرَ اللهُ لَنَا وَلَهُمْ أَجْمَعِيْنَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ وَصَلَى اللهُ عَلَى سَيْدِنَا مُحَمَّدٍ وَأَلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِعَمَّا يَصِيْفُوْنَ وَسَلَامٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِيْنَ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِيْنَ.

Doa tolak bala:

اَللَّهُمَّ إِدْفَعْ عَنَّا الْغَلَاءَ وَالْبَلَاءَ وَالْفَحْشَاءَ وَالْمُنْكَرَ وَالْبَغْيَ وَالسُّيُوْفَ الْمُخْتَلِفَةَ وَالشَّدَائِدَ وَالْمِحْنَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَابَطَنَ مِنْ بَلَدِناَ هَذَا خَاصَّةً وَمِنَ بُلْدَانِ ٱلْمسْلِمِيْنَ عَامَّةً إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، رَبَنَا إِغْفِرْلَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِلْإِيْمَانِ وَلَاتَجْعَلْ فِى قُلُوْبِنَا غِلًّا لِلَّذِيْنَ أَمَنُوْا إِنَّكَ رَؤُوْفٌ رَحِيْمٌ وَصَلَى اللهُ عَلَى سَيْدِنَا مُحَمَّدٍ وَأَلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِعَمَّا يَصِيْفُوْنَ وَسَلَامٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِيْنَ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِيْنَ.

Bagi orang sakit, maka sangat dituntut untuk bertobat dan sunah untuk bersabar dari rasa sakitnya, mengucapkan zikir kepada Allah, serta berupaya untuk bertobat. Kemudian bagi yang sehat disunatkan untuk menjenguk orang sakit.

Apabila seseorang sedang sakarat, dianjurkan untuk merebahkannya pada lambung kanan, jika tidak bisa, maka di atas lambung kiri, jika tidak mampu, maka ditelantangkan dengan dua telapak tangan dan kakinya menghadap kiblat, kemudian sunat dibaacakan yasin dan dititikkan air kemulutnya, dan sunat dibacakan zikir.

Kemudian apabila seseorang meninggal, maka sunah dipejamkan matanya, dan diikat rahangnya ke atas kepalanya supaya jangan terbuka mulutnya, dan dilembutkan kaki, tangan, serta jari-jarinya. Kemudian genggamkan jarinya dan lemaskan kedua lengannya, dan hunjurkan lengan dan kakinya untuk dimandikan. Kemudian lepaskan baju si mayyit, ditutup dengan kain, perutnya ditindih dengan sesuatu agar tidak kembung. Kemudian mayyit hendaklah ditinggikan, agar tidak cepat berubah dengan basah tanah, lalu arahkan ke kiblat seperti waktu *sakarat al-maut*.

Disunahkan untuk menyegerakan memandikan mayyit, memenuhi wasiatnya, membayarkan hutangnya, atau memindahkan kepada ahli warisnya. Selanjutnya mengumumkan kepada orang banyak agar banyak yang mensalatkannya.[26]

17. Perintah Memandikan Mayyit dan Barang yang Berhubungan dengannya

Hukum memandikan, mengafankan, dan menguburkan jenazah adalah *fardhu kifayah*. Sekurang-kurannya memandikan jenazah itu dengan meratakan air pada seluruh badannya dengan tidak wajib berniat. Oleh karena itu, boleh orang kafir memandikan jenazah orang Islam, tetapi sunat berniat pada waktu memandikan jenazah. Tetapi untuk wudhunya wajib berniat. Niat wudhunya adalah:

نَوَيْتُ أَدَاءَ الْوُضُوْءِ عَلَى هَذَا الْمَيْتِ لِلّٰهِ تَعَلَى

Artinya: Sengaja ku menunaikan wudhu atas *mayyit* karena Allah Ta’ala.

Sunah memandikan jenazah di dalam baju kurung dengan air yang dingin atau di dalam selimut dan jangan dibukakan diantara pusat dan perutnya. Sunah memandikan jenazah di tempat yang sunyi, dan yang memandikannya adalah walinya dan yang menolongnya. Bagi yang memandikannya dianjurkan menceritakan hal-hal yang baik, jika ditemukan pada jenazah, dan tidak menceritakan hal-hal yang buruk jika dilihatnya.

---

[26] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 21-25.

Tidak dibolehkan melihat kemaluan si jenazah, kecuali isteri atau suaminya, begitu juga haram menyentuhnya kecuali dengan menggunakan alas (lapik).

Sunah mendudukkan jenazah atau menegakkan sedikit kepalanya dan disandarkan belakangnya, dan diurut perutnya agar keluar kotoran yang ada di dalamnya, serta berikan air wangi pada qubul dan duburnya, supaya tersamar bau dari kotorannya. Setelah itu istinja bersihkan pada *qubul* dan *dubur*nya seperti istinja orang hidup, dengan menggunakan alas. Semua itu dilakukan sampai suci, kemudian menyugikan dengan kain basah dan jangan sampai masuk air ke perutnya, terus disucikan kedua lobang hidungnya, lalu diudhukan, di kumur-kumuri dan memasukkan air kehidungnya dengan cara menegakkan kepalanya agar tidak masuk ke perutnya. Bersihkan kukunya, lobang telinganya dengan kain lembut. Kemudian dibersihkan muka dan kepalanya, jenggotnya jika laki-laki dengan air bidara atau sejenisnya. Basuh badannya dari kanan ke kiri dengan air bidara, kemudian dengan air pembersihnya, lalu basuh lagi dari kepala dengan air qurrah (air yang dicampur kapur barus).

Kaifiat (cara) pertama, sunat mandi yang kedua dan yang ketiga seperti mandi yang pertama. Dengan demikian mandi tersebut dapat dikatakan mandi sembilan, karena yang pertama terdiri dari air *bidara*, kemudian air yang menghilangkannya, kemudian dengan air *qurrah*, lalu diulangi pada mandi kedua dan mandi ketiga.

Cara mandi kedua adalah memandikannya dengan air bidara, lalu dengan air pembersihnya, ini diulang sebanyak tiga kali, kemudian dimandikan dengan air qurrah sebanyak tiga kali berturut-turut.

Setelah mayyit dimandikan, kemudian dilemaskan persendian-persendiannya, terus dikeringkan badannya dengan kain, supaya kain kafannya tidak basah.

Yang utama memandikan jenazah laki-laki adalah laki-laki, terutama orang yang utama mensalatkannya, dan paling afdhal adalah yang lebih tua, atau yang ada hubungan keluarga. Yang utama memandikan jenazah perempuan adalah perempuan, terutama keluarga atau muhrimya.

Jika jenazah sukar dimandikan karena ketiadaan air, atau karena badannya yang rusak, maka wajib ditayammumkan oleh muhrimnya.[27]

18. Kafan

Keadaan kafan adalah seperti bahan pakaian yang dipakai ketika hidupnya. Perempuan dan anak-anak dapat dikafankan dengan kain sutera dan berwarna, sedangkan bagi laki-laki dan khuntsa (waria), makruh yang demikian itu, karena larangan memakai ketika hidupnya. Tidak boleh mengafani dengan kain yang terang hingga kelihatan kulit, atau dengan kain yang kena najis. Apabila tidak ditemukan kain, dapat dikafani dengan sejenis tikar, bila tidak ada juga maka dapat dilumuri dengan lumpur.

Disunahkan untuk kain kafan tiga helai, sebagaimana dilakukan kepada nabi. Sunah bagi perempuan lima helai kafan, pertama dengan sarung (tapih), kedua baju, ketiga kerudung kepala, keempat dan lima dua lapis kafan diluarnya, mrngikuti yang dilakukan nabi kepada anak beliau Ummu Kaltsum. Disunahkan berwarna putih, dan terafdhal adalah kain yang baru, berupa bahan dari kapas. Sunah diberi gaharu, kemudian dilumuri dengan cendana yang dicampuri kapur barus, lalu diberi lapis kafan yang panjang dan lebar yang terakhir. Hendaklah diberi kapas yang dilumuri campuran kapur barus dan gaharu pada anggota sujud, seperti ditaruh di mata, hidung, kemudian dibalut pada *qubul* dan *dubur*nya. Setelah itu diikat kain kafannya, namun nanti setelah di kubur ikatannya dibuka.

Yang wajib mengafani jenazah adalah orang yang wajib memberi nafkah pada ketika hidupnya, seperti suami terhadap isterinya, atau ayah terhadap anaknya.[28]

19. Rukun Salat Mayyit dan yang Berhubungan dengannya

Rukun salat jenazah ada tujuh perkara, yaitu:

a. Niat. Lafaz niat salat jenazah anak laki-laki adalah:

أُصَلِّى عَلَى هَذَا الْمَيِّتِ الْطِفْلِ أَرْبَعَ تَكْبِيْرَاتٍ فَرْضًا لِلّهِ تَعَالَى

[27] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 25-28.
[28] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 28-29.

Niat salat jenazah anak perempuan adalah:

أُصَلِّى عَلَى هَذَا الْمَيِّتِ اْلطِفْلِةِ أَرْبَعَ تَكْبِيْرَاتٍ فَرْضًا لِلّهِ تَعَالَى

Niat salat jenazah laki-laki dewasa adalah:

أُصَلِّى عَلَى هَذَا الْمَيِّتِ أَرْبَعَ تَكْبِيْرَاتٍ فَرْضًا لِلّهِ تَعَالَى

Niat salat jenazah perempuan dewasa adalah:

أُصَلِّى عَلَى هَذِهِ الْمَيِّتِةِ أَرْبَعَ تَكْبِيْرَاتٍ فَرْضًا لِلّهِ تَعَالَى

c. Takbir empat kali; Setelah takbir al-ihram membaca basmalah dan hamdallah.
d. *Qiyam* (berdiri tegak).
e. Membaca *al-Fatihah*.
f. Membaca salawat.
g. Membaca doa bagi jenazah.
h. Salam.

Cara melaksanakan salat jenazah adalah: 1) Niat, setelah *takbirat al-ihram*; 2) setelah *takbirat al-ihram* membaca *ta'awuz*, basmalah, al-Fatihah, setelah itu takbir yang kedua, kemudian membaca doa sebagai berikut:

أَللَّهُمَّ صَلِّى وَعَلَى آل مُحَمَّد كَمَا صَلَّيْتَ إِبْرَاهِيْمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيْمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّد وعَلَى آل مُحَمَّد كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيْمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيْمَ فِى اْلعَالَمِيْنِ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ

Kemudian takbir ketiga dan membaca doa berikut:

اَللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ وَارْحَمْهُ وَعَافِهِ وَاعْفُ عَنْهُ، وَأَكْرِمْ نُزُلَهُ، وَوَسِّعْ مَدْخَلَهُ، وَاغْسِلْهُ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ، وَنَقِّهِ مِنَ الْخَطَايَا كَمَا نَقَّيْتَ الثَّوْبَ اْلأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ، وَأَبْدِلْهُ دَارًا خَيْرًا مِنْ دَارِهِ، وَأَهْلاً خَيْرًا مِنْ أَهْلِهِ، وَزَوْجًا خَيْرًا مِنْ زَوْجِهِ، وَأَدْخِلْهُ الْجَنَّةَ، وَأَعِذْهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَفِتْنَتِهِ وَمِنْ وَعَذَابِ النَّارِ

Membaca takbir yang keempat dan membaca doa berikut:

أَللَّهُمَّ لَا تَحْرِمْنَا اَجْرَهُ وَلَا تَفْتِنَّا بَعْدَهُ وَ اغْفِرْ لَنَا وَ لَهُ رَبَّنَا إِغْفِرْلَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِاْلإِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوْبِنَا غِلًّا لِلَّذِيْنَ اَمَنُوْا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوْفُ رَحِيْمَ.

Setelah itu membaca salam:

أَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ.[29]

20. Syarat Salat *Qashar* dan *Jamak*

Syarat salat *qashar* ada 4 perkara, yaitu:

a. Mengetahui terhadap keharusan safar.

b. Tidak mengikut imam yang salat sempurna.

c. Berniat *Qashar*.

d. Hendaklah ada tetap *qashar* dari permulaan salat datang kepada kesudahannya. Salat yang dapat diqashat adalah salat Zuhur, salat Ashar dan salat Isya.

Syarat *jamak taqdim* adalah:

a. Mendahulukan salat yang di dalam waktunya.

b. Meniatkan jamak pada salat diwaktunya.

c. *Muwalat* di antara dua salat (berturut-turut).

d. Hendaklah ketika melakukan takbiratul ihram dalam safar.

Adapun syarat jamak ta'khir adalah:

a. Hendaklah berniat dahulu daripada keluar waktu salat yang awal, misalnya aku salat Zhuhur di waktu Ashar.

b. Hendaklah ketika bepergian sampai pada waktu salat kedua, jikalau tidak, maka Zhuhur itu di*qadha*.[30]

---

[29] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 29-30.
[30] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 38-39.

BAB V
CORAK PEMIKIRAN FATIMAH BINTI ABDUL WAHAB BUGIS: ANALISIS WACANA

Bab ini berisi analisis terhadap corak pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis di bidang tauhid dan fikih dengan menggunakan karangka analisis wacana model Norman Fairclough. Melalui analisis wacana kritis model Fairclough ini akan diungkap lebih jauh bagaimana pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab mengakomodasi kepentingan kaum perempuan. Menurut Fairclough, sebagaimana telah dijelaskan pada bab terdahulu, analisis wacana kritis diterapkan pada tiga level: *pertama,* teks (*text*) yang mencakup bentuk-bentuk analisis linguistik, seperti kosakata, semantik, sintaksis, gramatikal, sistem "fonologi" dan penulisan, serta koherensi kalimat; *kedua,* praktik kewacanaan (*discourse practice*) yang berhubungan dengan proses pemroduksian dan pengonsumsian teks; dan *ketiga*, praktik sosial (*social practice*) yang memusatkan perhatian pada konteks sosial yang ada di luar teks.

Analisis wacana kritis di sini juga dilengkapi dengan analisis hubungan antara bahasa dan gender. Sejauh ini, penelitian di bidang bahasa dalam kaitannya dengan kehidupan sosial politik dan budaya masyarakat menunjukkan bahwa bahasa perempuan memang berbeda dengan bahasa laki-laki. Perbedaan bahasa mereka bukan hanya terletak pada perbedaan suara laki-laki dan perempuan, dan juga bukan hanya pada pemakaian atau pemilihan kata (leksikal) dan kalimat (gramatikal), melainkan juga pada cara penyampaiannya (pragmatis).[1]

Hasil penelitian yang memperlihatkan bahwa perempuan dan laki-laki menggunakan bahasa yang berbeda sebenarnya sudah sejak lama menjadi perhatian beberapa ahli bahasa. Otto Jesperson pada tahun 1922 melalui bukunya, *Language: Its Nature, Development and Origin,* menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan di suatu suku di Caribea menggunakan bahasa yang berbeda. Bahasa yang digunakan oleh kaum laki-laki suku itu tidak pernah digunakan oleh kaum perempuannya walaupun mereka memahaminya. Sebaliknya, laki-laki juga tidak pernah menggunakan bahasa yang digunakan oleh kaum perempuan suku tersebut. Para ibu dari suku ini akan mengajarkan bahasanya hanya pada anak

---

[1] Esther Kuntjara, *Gender, Bahasa, dan Kekuasaan,* (Jakarta: Gunung Mulia, 2003), h. 1.

perempuan, sedangkan anak laki-laki mereka dibiarkan mengikuti bahasa ayah dan saudara laki-laki mereka.

Perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam berbahasa juga dicatat oleh Holmes (1992) pada suku Amazon Indiana, suku Indian Amerika Gros Ventre, dan suatu suku Indian Amerika Selatan. Pada 1975, Robin Lakoff, menulis buku *Language and Women's Place* yang kemudian menjadi *best seller*, banyak dikutip, dan dibicarakan oleh banyak orang hingga sekarang. Menurut Lakoff, perempuan mengalami diskriminasi bahasa dalam dua hal, dalam hal bagaimana mereka diajarkan untuk berbahasa dan dalam hal bagaimana bahasa pada umumnya memperlakukan perempuan. Digambarkan oleh Lakoff bahwa perempuan menempati kedudukan yang sangat tersudutkan dalam hal berbahasa. Perempuan dituntut untuk berbicara seperti seorang *lady*, yaitu lemah lembut dan sopan. Bahasa perempuan menunjukkan ketidakberdayaan mereka. Apabila tidak berbicara seperti seorang *lady*, mereka akan dikritik sebagai tidak feminin. Namun, apabila berbicara lemah lembut dan sopan, mereka juga akan dinilai sebagai kaum yang lemah, yang tidak mampu berpikir jernih dan berbicara masalah-masalah yang serius.[2]

Anna Lowenhaupt Tsing, guru besar pada jurusan Antropologi di University of Calofornia, Santa Cruz, dalam penelitian yang lebih mutakhir tentang suku Dayak Meratus di Kalimatan Selatan mencatat adanya hubungan antara gender, bahasa, dan seksualitas. Berbeda secara mencolok dengan situasi orang Banjar, di mana bahasa religi dan mistis didefinisikan sebagai bidang otoritas laki-laki, pada orang Meratus laki-laki dan lingga tidak memiliki asosiasi kategoris dengan bahasa Meratus. Bagi orang Meratus, penggunaan bahasa yang paling terhormat bukanlah bahasa laki-laki, melainkan bahasa orang luar yang memiliki otoritas—yaitu bahasa orang Banjar atau orang Indonesia lainnya. Itulah sebabnya dalam mantra, banyak ditemukan istilah atau kata dalam bahasa Banjar dan Indonesia, yang tidak digunakan dalam bahasa percakapan sehari-hari orang Meratus. Laki-laki cenderung tahu lebih banyak penggunaan bahasa Banjar dan bahasa Indonesia dibandingkan dengan perempuan. Mereka juga cenderung lebih senang berbicara dengan orang asing. Jadi, perempuan lebih berkemungkinan dibandingkan dengan laki-laki untuk dianggap (atau menganggap diri mereka sendiri) "bungul" atau bodoh—pemalu, tidak pantas, atau tidak pandai bicara.

---

[2] Esther Kuntjara, *Gender, Bahasa, dan Kekuasaan,* h. 2-4.

Namun, perempuan tidak didefinisikan sebagai "bungul".[3] Sayang sekali penelitian ini tidak menyinggung perbedaan bahasa antara laki-laki dan perempuan di kalangan orang Melayu-Banjar di Kalimantan Selatan.

Lebih lanjut, dalam proses analisis wacana di sini, dari keseluruhan teks yang terkandung dalam kitab *Parukunan Melayu* tidak ada pretensi untuk membahas semuanya, tetapi hanya akan menganalisis beberapa bagian penting yang terkait dengan masalah tauhid dan fikih.

A. Corak Pemikiran di Bidang Tauhid

Dalam disiplin ilmu kalam (tauhid), pembicaraan tentang perempuan hampir dapat dikatakan mustahil ditemukan. Jika yang dimaksud dalam hal ini adalah sejauh mana ilmu kalam (tauhid) mengakomodasi isu-isu tentang perempuan. Menurut Syafiq Hasyim, kesulitan itu terutama disebabkan oleh beberapa hal yang secara inheren melekat pada ilmu kalam. *Pertama*, kalam adalah ilmu tentang ketuhanan, yang menjadi objek pembicaraan di dalamnya adalah hal-hal yang berkaitan dengan sifat-sifat, dzat, dan perbuatan Tuhan. Dengan mengutip Hassan Hanafi, dinyatakan bahwa objek kajian pertama ilmu kalam adalah Kalam Allah. Kalam Allah tidak lain adalah al-Qur'an. Sedangkan kepercayaan-kepercayaan keagamaan yang bersifat dogmatik, seperti yang terkadung dalam ilmu kalam, semuanya merujuk kepada al-Qur'an. Dengan demikian, secara teoretis untuk menemukan wacana tentang perempuan di dalamnya hampir bisa dikatakan mustahil.

Kedua, wacana perempuan atau gender adalah wacana kontemporer yang belum pernah dikenal pada saat ilmu kalam lahir dalam sejarah Islam. Oleh karena itu, dapat dipahami jika dalam mengkonstruksi ilmu ini pembahasan mengenai wacana perempuan tidak tampak. *Ketiga*, secara genealogis kemunculan ilmu kalam didorong dan dikembangkan oleh para ulama kalam (*mutakallimûn*) yang hampir seluruhnya laki-laki. Sepanjang sejarah terbentuknya ilmu kalam, hampir tidak ada ulama kalam perempuan. Jadi, sangat wajar jika perspektif perempuan tidak masuk di dalamnya.[4]

---

[3] Anna Lowenhaupt Tsing, *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi pada Masyarakat Terasing*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1998), h. 284.

[4] Syafiq Hasyim, "Gambaran Tuhan yang Serba Maskulin: Perspektif Gender Pemikiran Kalam", dalam Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 146-148.

Lebih lanjut, untuk mengungkap ada tidaknya perspektif perempuan dalam pemikiran kalam (tauhid), secara lebih spesifik pada pembahasan berikut ini akan ditelusuri beberapa butir pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab dalam bidang tauhid.

1. Keimanan kepada Allah

Mengawali pembahasan sebelum menguraikan rukun iman dan rukun Islam, Fatimah binti Abdul Wahab Bugis antara lain menulis:

> "(*Ammâ ba'du*) Adapun kemudian daripada itu, maka ketahui olehmu hai thalib! Bahwasanya sesungguhnya fardhu atas tiap-tiap laki-laki dan perempuan yang akil-baligh mengetahui ia akan makna dua kalimat syahadat, dan mengetahui segala rukun Islam dan rukun iman, dan menyungguhkan dengan hati akan segala iktikad di dalamnya daripada mengenal Allah Ta'ala dan mengenal segala pesuruh-Nya supaya menjadi Islam sebenar-benarnya daripada umat Nabi kita Muhammad saw. dan masuk surga dan lepas daripada kekal di dalam api neraka."[5]

Dalam teks di atas, terdapat kesan kuat bahwa kaum perempuan diakui sebagai subjek yang mandiri yang berdiri sejajar dengan kaum laki-laki ketika secara eksplisit disebutkan "fardhu atas tiap-tiap laki-laki dan perempuan yang akil-baligh". Kesan seperti itu akan sedikit melemah apabila digunakan ungkapan misalnya, "fardhu atas tiap-tiap mukallaf", "fardhu atas tiap-tiap muslim", atau "fardhu atas tiap-tiap mukmin". Secara substansial, dalam wacana tersebut juga diakui bahwa kaum perempuan mempunyai kewajiban dan hak yang sama dengan kaum laki-laki dalam hal mengetahui kandungan makna dua kalimat syahadat, unsur rukun iman dan rukun Islam, kesungguhan untuk mengenal Allah Ta'ala dan para rasul-Nya, serta balasan di akhirat.

Dengan menggunakan susunan bahasa seperti yang tampak pada teks, pada dasarnya Fatimah binti Abdul Wahab Bugis telah memasukkan perspektif perempuan dan gender di dalamnya. Sejauh menyangkut posisinya sebagai hamba memang terdapat kesamaan derajat antara laki-laki dan perempuan di hadapan Tuhan, karena kedudukan masing-masing hanya akan ditentukan oleh amal dan ketakwaannya. Masing-masing hamba, baik laki-laki maupun perempuan, akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar pengabdiannya.[6] Al-

---

[5] Jamâluddîn ibn al-Marhûm al-'Âlim al-Fâdhil al-Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Parukunan*, (Singapura, Jedah: al-Haramain, t.th.), h. 2.

[6] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 248-249; Masdar F. Mas'udi, "Reinterpretasi Ajaran Islam tentang

Qur'an juga telah menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kapasitas yang sama, baik kapasitas moral, spiritual, maupun intelektual. Dalam menyampaikan pesannya, al-Qur'an seringkali menggunaan ungkapan "laki-laki dan perempuan beriman" sebagai bukti pengakuannya terhadap kesetaraan hak dan kewajiban mereka. Dalam hal kewajiban agama pun, al-Qur'an tidak menunjukkan beban yang berbeda kepada keduanya. Demikian pula, al-Qur'an tidak membedakan kapasitas laki-laki dan perempuan dalam mengaktualisasikan ajaran Islam. Keduanya memiliki kemampuan yang sama untuk menjadi manusia yang baik.[7] Boleh jadi tidak ada terobosan yang baru dalam pemikiran Fatimah tersebut, namun ketegasan sikapnya untuk mengutarakan secara eksplisit bahwa terdapat beban kewajiban agama yang sama antara laki-laki dan perempuan jelas sangat layak diapresiasi. Hal itu karena sering muncul pandangan dan fakta-fakta sosial budaya yang sangat bias gender yang masih terus berlangsung hingga kini di kalangan sebagian masyarakat, khususnya masyarakat Jawa, melalui ungkapan bahwa perempuan itu adalah *konco wingking* (teman hidup dengan status di belakang) dari laki-laki yang menjadi suaminya, dan juga ada ungkapan bahwa perempuan itu *swargo nunut, neroko katut* (ke surga atau neraka ikut suami). Dengan begitu, nasib perempuan (istri) benar-benar sangat tergantung pada laki-laki (suami).[8] Padahal, kaum perempuan jelas mempunyai tanggung jawab yang mandiri terhadap apa yang diperbuatnya (*lahâ mâ kasabat wa 'alaihâ mâ iktasabat*).

Secara lebih spesifik, Fatimah binti Abdul Wahab Bugis membahas seputar tema keimanan kepada Allah Ta'ala melalui wacana berikut:

> "(Bermula) rukun iman itu, yaitu (*âmantu billâh*) artinya telah percaya aku akan Allah Ta'ala yaitu menyungguhkan dengan hati akan bahwa sesungguhnya bagi Allah Ta'ala *Wujûd* artinya Ada Dzat-Nya, Ia jua yang menjadikan; dan *Qidam* artinya Sedia; dan *Baqâ'* artinya Kekal; dan *Mukhâlafatuhu li al-Hawâdits* artinya Bersalahan Allah Ta'ala dengan segala yang baharu; dan *Qiyâmuhu bi Nafsihi* artinya Yang berdiri dengan sendiri-Nya; dan *Wahdâniyyah* artinya Esa Ia, bukan Allah *jisim* artinya bertubuh, dan bukan Ia *jauhar* artinya asal suatu, dan bukan Ia *aradh* artinya berubah-ubah, dan tiada berpihak pada suatu pihak, dan tiada Ia bertempat pada suatu tempat, dan tiada Ia beranak dan tiada diperanakkan,

---

Perempuan", dalam Lily Zakiyah Munir (ed.), *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 19.

[7] Thoha Hamim, "Kata Pengantar", dalam Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam*, h. xxvi-xxvii.

[8] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 4.

> dan tiada Ia beribu dan berbapak dan keluarga dan bersaudara dan sebangsa dengan seorang jua pun, seperti firman-Nya yang Maha Tinggi: *wa lam yakun lahû kufuwan a<u>h</u>ad* artinya dan tiada ada bagi-Nya sebangsa dengan seorang jua pun; dan tiada Ia bersuku-suku dan berbahagi-bahagi; dan bahwa bagi Allah Ta'ala *Hayat* artinya Hidup; dan *Qudrat* artinya Kuasa; dan *Iradat* artinya Berkehendak; dan *'Ilmu* artinya Tahu; dan *Sama'* artinya Mendengar; dan *Bashar* artinya Melihat; dan *Kalâm* artinya Berkata-kata.[9]

Dalam wacana di atas, diketahui pilihan kosakata dan struktur kalimat yang digunakan Fatimah untuk menguraikan keimanan kepada Allah sedikit berbeda dengan rukun iman yang lain. Dia menyebutkan, "(Bermula) rukun iman itu, yaitu (*âmantu billâh*) artinya telah percaya aku akan Allah Ta'ala", dan tidak disebutkan misalnya, "(pertama) percaya akan Allah Ta'ala". Padahal pada rukun iman lainnya diungkapkan, "(kedua) percaya akan segala malaikat", "(ketiga) percaya akan segala kitab", "(keempat) percaya akan segala pesuruh-Nya", "(kelima) percaya akan Hari Kemudian", dan "(keenam) percaya akan untung baik dan jahat daripada Allah Ta'ala." Namun demikian, barangkali yang dimaksud dalam hal konteks ini adalah "Rukun iman itu, yaitu pertama (*âmantu billâh*)", karena dalam *Parukunan Basar Melayu* yang disusun oleh Haji Abd al-Rasyid Banjar dan diambil dari sebagian karangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari disebutkan, "Adapun rukun iman mufashshal itu enam perkara, pertama *âmantu billâh* artinya percaya aku akan Allah Ta'ala"[10] Dalam kalimat di atas disebutkan secara jelas subjek (Aku), predikat (percaya), dan objek (Allah Ta'ala). Hal itu bisa memunculkan suatu kesan kesungguhan dan kesadaran penuh dalam mempercayai Allah Ta'ala.

Fatimah binti Abdul Wahab Bugis juga berusaha menjelaskan tentang Allah melalui sifat-sifat wajib-Nya yang berjumlah 13 (tiga belas). Dalam urutan penyebutan sifat wajib bagi Allah terdapat sedikit perbedaan dengan yang umumnya dihafal oleh masyarakat muslim Melayu, yaitu: *Wujûd*, *Qidam*, *Baqâ'*, *Mukhâlafatuhu li al-<u>H</u>awâdits*, *Qiyâmuhu bi Nafsihi*, *Wa<u>h</u>dâniyyah*, *Qudrat*, *Iradat, 'Ilmu, Hayat, Sama', Bashar*, *Kalâm*.[11] Sedangkan dalam karya Fatimah, setelah *Wa<u>h</u>dâniyyah*, disebutkan *Hayat*, *Qudrat*, *Iradat, 'Ilmu, Sama', Bashar*, *Kalâm*.

---

[9] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 2-3.

[10] 'Abd al-Rasyîd Banjar, *Perukunan Basar Melayu*, (t.t.: Dua Tiga, 1993), h. 2.

[11] Lihat, misalnya, 'Utsmân ibn 'Abdillâh ibn 'Aqîl ibn Yahyâ, *Sifat Dua Puluh*, (Surabaya: Maktabat Muhammad ibn Ahmad Nabhân wa Aulâduh, t.th.), h. 5-7.

Selain itu, Fatimah hanya menyebutkan “Sifat Tiga Belas” yang berbeda dengan rumusan yang selama ini dipegangi oleh masyarakat muslim Melayu. Umumnya komunitas muslim Melayu mengenal sifat wajib bagi Allah melalui rumusan “Sifat Dua Puluh” yang diperkenalkan oleh Muhammad ibn Yûsuf al-Sanûsî (1427-1490 M). Untuk mengetahui hal itu perlu dilakukan analisis pada level praktik kewacanaan (*discourse practice*) menyangkut proses pemroduksian dan pengonsumsian teks. Diduga kuat Fatimah dalam wacana di atas hanya menerjemahkan ke dalam bahasa Melayu dari teks berbahasa Arab yang berjudul *Ma‘ârif al-Îmân* karya al-Syarîf al-Sayyid ‘Alawî ibn Abî Bakr al-Husain al-Syâfi‘î.[12] Sehingga *setting* sosial, politik, dan kultural yang melingkupinya dapat berbeda. Namun demikian, secara umum pandangan Fatimah binti Abdul Wahab mengenai sifat Allah ini tidak keluar dari iktikad Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah. Dalam salah satu teksnya, secara tegas dia menyatakan, “Inilah daripada pertamanya datang kepada kesudah-sudahannya iktikad Islam yang sebenar-benarnya, yaitu Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah yang dibawa oleh Nabi kita Muhammad saw. daripada Allah Ta‘ala.”[13]

Lebih jauh, teks di atas mempunyai derajat antarkewacanaan yang rendah. Dalam hal hubungan intertekstualitas, teksnya lebih banyak mengulang dari teks yang sudah ada sebelumnya dan dianggap baku. Menurut teori wacana, tingkat antarkewacanaan yang tinggi ada hubungannya dengan perubahan, sementara tingkat antarkewacanaan yang rendah menandakan reproduksi tatanan yang telah mapan (kontinuitas).[14]

Persoalan lain yang menarik dianalisis dalam wacana di atas menyangkut proses transformasi teks dari bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu. Ketika sebuah teks ditransformasikan ke dalam bahasa lain, maka unsur reduksi, distorsi, dan penambahan terkadang sulit dihindari. Setiap bahasa mempunyai latar belakang budaya tertentu.[15] Dalam masyarakat yang memegang teguh ideologi patriarki,

---

[12] Pada bagian akhir pendahuluan (khutbah kitab) *Parukunan*, misalnya tertulis, “*wa al-hamd lillâh rabb al-‘âlamîn*, tamamlah kitab *Ma‘ârif al-Îmân* ta’lîf afqar al-‘ibâd ilâ rabbih al-Lathîf al-Syarîf al-Sayyid ‘Alawî ibn Abî Bakr al-Husain al-Syâfi‘î.**”** Lihat Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 5.

[13] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 5.

[14] Marianne W. Jorgensen dan Louise J. Philiphs, *Analisis Wacana: Teori dan Metode*, terj. Imam Suyitno, Lilik Suyitno, dan Suwarno, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 151.

[15] Nasaruddin Umar, “Metode Penelitian Perspektif Jender tentang Literatur Islam”, dalam Munawar Ahmad dan Saptoni, *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2007), h. 195; Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 266, 278.

penggunaan bahasa sebagai ekspresi sosial menunjukkan suatu sistem yang bersifat patriarki.[16] Sebagai misal Bahasa Arab, yang salah satu cirinya adalah wataknya yang seksis secara jelas mencerminkan budaya Timur Tengah yang bercorak patriarkis.[17] Sejak awal, bahasa Arab yang "dipinjam" Tuhan untuk menyampaikan gagasan-Nya telah mengalami bias gender, baik dalam kosakata maupun struktur kalimat.[18]

Dalam teks berbahasa Arab, penyebutan Tuhan selalu menggunakan bentuk maskulin. Di kalangan fenimis muslim muncul pertanyaan mengapa Tuhan menggunakan kata ganti laki-laki (*dlamir mudzakkar*), misalnya *huwa* dan *hu* untuk merepresentasikan dirinya. Dengan kata ganti demikian bukankah Tuhan telah memihak kepada salah satu jenis kelamin.[19] Dalam rumusan sifat wajib bagi Allah dalam teks di atas, misalnya disebutkan *Qiyâmuhu bi Nafsihi*, yang menggunakan kata ganti laki-laki (*dlamir mudzakkar*).

Namun, seiring dengan proses transformasi teks dari bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu bias gender yang biasa melekat pada struktur bahasa Arab mulai berkurang. Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam terjemahan Melayu menggunakan kata ganti bagi Tuhan yang lebih netral, misalnya "Ia" dan "Nya", sehingga dapat terhindar dari bias gender seperti yang ditemukan dalam kosakata dan struktur bahasa Arab. Jika bahasa sebagai ekspresi sosial mencerminkan suatu sistem sosial dan budaya masyarakat, maka pengaruh ideologi patriarki dalam masyarakat Melayu tidaklah sekuat dengan yang terjadi di Timur Tengah.

2. Keimanan kepada Para Malaikat

Ketika menjelaskan tentang keimanan kepada para malaikat, Fatimah binti Abdul Wahab menulis:

---

[16] Suyanto AW dan Sri Puji Asututi, "Stereotip Perempuan dalam Bahasa Indonesia dalam Ranah Rumah Tangga", http://staff.undip.ac.id/sastra/suyanto/2010/07/30/stereotip-perempuan-dalam-bahasa-indonesia/ diakses tanggal 31 Agustus 2010.

[17] Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning", dalam Masour Fakih *et al.*, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), h. 168; Syafiq Hasyim, "Gambaran Tuhan", h. 158, 168.

[18] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 277; Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian", h. 205; Nur Rofiah, "Bahasa Arab sebagai Akar Bias Gender dalam Wacana Islam", Makalah dipresentasikan dalam *Annual Conference Kajian Islam* di Grand Hotel Lembang, 26-30 November 2006, h. 3-6.

[19] Syafiq Hasyim, "Gambaran Tuhan", h. 156.

> "Percaya akan segala malaikat artinya menyungguhkan dengan hati bahwasanya segala malaikat itu hamba Allah, bukan mereka itu perempuan dan bukan mereka itu laki-laki, dan tiada mereka itu beribu dan berbapak, dan tiada mereka itu beristri dan beranak, dan tiada mereka itu tidur, dan tiada mereka itu bersyahwat, dan tiada mereka itu makan dan minum, dan tiada mereka itu berbuat durhaka akan Allah Ta'ala; dan adalah tubuh mereka itu terlebih halus, dijadikan Allah Ta'ala akan mereka itu daripada cahaya; dan perbuatan mereka itu barang yang dititahkan Allah Ta'ala."[20]

Salah satu poin yang menarik dianalisis dalam wacana di atas menyangkut ungkapan bahwa "segala malaikat itu hamba Allah, bukan mereka itu perempuan dan bukan mereka itu laki-laki". Dalam teks ini malaikat dipersonifikasikan sebagai hamba Allah yang tidak memiliki jenis kelamin tertentu, seperti laki-laki atau perempuan. Menurut Syafiq Hasyim, malaikat mungkin merupakan satu-satunya bahasan yang sedikit agak terbebas dari prasangka gender. Makhluk ini secara fisik memang berbeda dengan manusia dan makhluk lainnya. Malaikat tidak mewakili asumsi gender mana pun.[21] Karena itu, tidak ada atribut gender tertentu yang dapat dilekatkan kepada para malaikat. Hal lainnya yang perlu dianalisis terkait dengan wacana di atas adalah ungkapan "tiada mereka itu beristri dan beranak". Ungkapan tersebut mengesankan bahwa malaikat adalah laki-laki pada saat digunakan kata "beristri". Padahal, secara eksplisit sudah disebutkan bahwa "bukan mereka itu perempuan dan bukan mereka itu laki-laki". Barangkali yang dimaksud dalam konteks ini adalah "tiada mereka itu menikah dan beranak". Malaikat adalah jenis makhluk Allah yang tidak dikaruniai hawa nafsu, sehingga tidak memerlukan makan, minum, ataupun menikah.

Lebih lanjut, Fatimah binti Abdul Wahab dalam *Parukunan Melayu* menulis:

> "(Dan yang pilihan) daripada mereka itu dan penghulunya empat orang, yaitu (Jibril) pekerjaannya menyampaikan wahyu (dan Mikail) itu pekerjaannya menentukan hujan dan rezeki segala hamba Allah (dan Israfil) meniup sangkakala (dan 'Izra'il) yaitu pekerjaannya mengambil nyawa segala yang bernyawa."[22]

Problem gender yang mungkin muncul dalam wacana di atas adalah penyebutan nama-nama malaikat yang mengesankan seolah-olah laki-laki, seperti Jibril, Mikail, Israfil, dan 'Izra'il. Nama-nama ini sangat dekat dengan laki-laki

---

[20] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 3.
[21] Syafiq Hasyim, "Gambaran Tuhan", h. 171-172.
[22] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 3.

dan sering digunakan oleh laki-laki.[23] Meskipun sangat dekat dengan laki-laki dan boleh jadi memang banyak dipakai oleh kalangan laki-laki, namun hal ini tidak menunjukkan bahwa malaikat berjenis kelamin laki-laki. Beranggapan bahwa malaikat memiliki jenis kelamin tertentu sudah dapat dikatakan keluar dari korodor ilmu kalam (tauhid). Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa konsep kalam (tauhid) tentang malaikat memang benar-benar *genderless*.[24]

3. Keimanan kepada Para Rasul-Nya

Menyangkut keimanan kepada para rasul Allah, Fatimah binti Abdul Wahab menulis di bagian pendahuluan (khutbah kitab) sebagai berikut:

> "Percaya akan segala pesuruh-Nya artinya menyungguhkan dengan hati akan segala pesuruh Allah itu sebenarnya, disuruhkan mereka itu kepada segala makhluk akan menyampaikan suruh-Nya daripada segala hukum syara', halal dan haram, dan fardhu dan sunnah, dan makruh dan mubah, dan ceritakan oleh mereka itu akan hal ihwal Hari Kiamat daripada surga bagi segala mukmin dan neraka bagi orang yang durhaka dan segala kafir dan barang sebagainya. Dan adalah sekalian mereka itu terpelihara daripada kufur, dan terpelihara daripada mengerjakan dosa besar dahulu daripada keturunan wahyu, atau kemudian daripadanya terbit daripada mereka itu dosa kecil dengan tiada sehajanya mereka itu mengerjakan dia, tetapi tiada terbit daripada mereka itu dosa kecil yang kekejian pada nubuwwah mereka itu; dan adalah banyak bilangan mereka itu sekati dua laksa empat ribu, dan pada satu riwayat dua kati dua laksa empat ribu. Maka yang pertama daripada mereka itu Nabi Allah Adam dan kesudahan daripada mereka itu Nabi kita Muhammad saw."[25]

Lebih lanjut, pada bagian pembahasan (isi), Fatimah binti Abdul Wahab menulis:

> "(Adapun) makrifat kita kepada segala pesuruh Allah Ta'ala, maka iktikadkan di dalam hati kita dengan iktikad yang putus bahwasanya segala nabi yang jadi pesuruh Allah Ta'ala itu sebenarnya adalah mereka itu manusia laki-laki yang merdeka, bukan mereka itu malaikat dan bukan mereka itu jin dan bukan mereka itu hamba orang. Maka pertama daripada mereka itu yaitu Nabi Allah Adam dan yang kesudahan daripada mereka itu nabi kita Muhammad saw. Disuruhkan Allah Ta'ala mereka itu kepada jin dan manusia mengajari agama Islam, mengesakan Allah Ta'ala dan mengajari hukum syara' daripada fardhu dan sunnah dan halal dan haram

---

[23] Masdar F. Mas'udi dalam hal ini memberikan catatan bahwa malaikat sebagai kata jenis diperlakukan sebagai perempuan (*mu'annats*), meskipun secara individual nama-nama mereka adalah laki-laki (*mudzakkar*), seperti Jibril, Mikail, Israfil, 'Izra'il, dan sebagainya. Lihat Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning", h. 169.

[24] Syafiq Hasyim, "Gambaran Tuhan", h. 173.

[25] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 4.

dan makruh dan mubah dan sah dan batal dan mengajari hal-ihwal hari kiamat."[26]

Kedua wacana yang dikutip di atas menguraikan tentang keimanan kepada para rasul Allah. Masing-masing wacana ditempatkan secara terpisah pada bagian pendahuluan (khutbah kitab) dan pembahasan (isi). Dari segi substansinya kedua wacana itu dapat dikatakan sama. Namun, ada perbedaan tertentu dalam hal pilihan kosakata, pengertian semantik, struktur kalimat, dan penempatan kalimat tersebut dalam sebuah alenia.

Perihal diutusnya para nabi kepada seganap makhluk untuk menyampaian syariat diungkapkan pada wacana I maupun wacana II. Pada wacana I hal itu ditempatkan pada bagian awal kutipan, sedangkan pada wacana II diletakkan pada bagian akhir. Perbandingan antara kedua teks dapat disajikan sebagai berikut:

Wacana I: "Disuruhkan mereka itu kepada segala makhluk akan menyampaikan suruh-Nya daripada segala hukum syara', halal dan haram, dan fardhu dan sunnah, dan makruh dan mubah, dan ceritakan oleh mereka itu akan hal ihwal Hari Kiamat daripada surga bagi segala mukmin dan neraka bagi orang yang durhaka dan segala kafir dan barang sebagainya."

Wacana II: "Disuruhkan Allah Ta'ala mereka itu kepada jin dan manusia mengajari agama Islam, mengesakan Allah Ta'ala dan mengajari hukum syara' daripada fardhu dan sunnah dan halal dan haram dan makruh dan mubah dan sah dan batal dan mengajari hal-ihwal hari kiamat."

Pembicaraan tentang siapa nabi yang pertama dan yang terakhir juga diungkapkan pada wacana I dan wacana II. Pada wacana I hal itu ditempatkan pada bagian akhir kutipan, sedangkan pada wacana II diletakkan pada bagian tengah. Perbandingan antara kedua teks adalah sebagai berikut:

Wacana I: "Maka yang pertama daripada mereka itu Nabi Allah Adam dan kesudahan daripada mereka itu Nabi kita Muhammad saw."

Wacana II: "Maka pertama daripada mereka itu yaitu Nabi Allah Adam dan yang kesudahan daripada mereka itu nabi kita Muhammad saw."

---

[26] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 31.

Meskipun demikian, ada sebagian teks yang hanya disebutkan pada wacana I dan tidak diungkapkan pada wacana II. Misalnya adalah:

Wacana I: "Dan adalah sekalian mereka itu terpelihara daripada kufur, dan terpelihara daripada mengerjakan dosa besar dahulu daripada keturunan wahyu, atau kemudian daripadanya terbit daripada mereka itu dosa kecil dengan tiada sehajanya mereka itu mengerjakan dia, tetapi tiada terbit daripada mereka itu dosa kecil yang kekejian pada nubuwwah mereka itu."

Sebaliknya terdapat sebagian teks yang disebutkan pada wacana II, tetapi tidak dikemukakan pada wacana I. Hal tersebut dapat diketahui dengan membandingkan dua teks berikut:

Wacana I: "Percaya akan segala pesuruh-Nya artinya menyungguhkan dengan hati akan segala pesuruh Allah itu sebenarnya."

Wacana II: "Makrifat kita kepada segala pesuruh Allah Ta'ala, maka iktikadkan di dalam hati kita dengan iktikad yang putus bahwasanya segala nabi yang jadi pesuruh Allah Ta'ala itu sebenarnya adalah mereka itu manusia laki-laki yang merdeka, bukan mereka itu malaikat dan bukan mereka itu jin dan bukan mereka itu hamba orang".

Petikan kalimat "mereka itu manusia laki-laki yang merdeka, bukan mereka itu malaikat dan bukan mereka itu jin dan bukan mereka itu hamba orang" hanya terdapat pada wacana II dan tidak disebutkan pada wacana I. Perbedaan seperti itu tidaklah bersifat kontradiktif, tetapi justru saling melengkapi satu dengan yang lain. Artinya, meskipun hanya diungkapkan pada wacana II, pendirian Fatimah dalam hal ini sudah jelas bahwa kriteria bagi para rasul (pesuruh Allah) adalah manusia, laki-laki, dan merdeka.

Jika dianalisis pada level praktik kewacanaan (*discourse practice*), teks di atas tampaknya mempunyai derajat antarkewacanaan yang rendah. Menyangkut hubungan intertekstualitas, pada dasarnya Fatimah hanya mengulang dari teks yang sudah ada dan dianggap baku. Dalam teks-teks ilmu kalam (tauhid) umumnya dinyatakan bahwa rasul adalah manusia, laki-laki, dan merdeka. Sebagaimana diungkapkan sebelumnya, bahwa tingkat antarkewacanaan yang rendah menandakan suatu reproduksi tatanan yang telah mapan (kontinuitas).

Dalam wacana di atas mungkin dapat muncul pertanyaan terkait dengan persoalan gender, misalnya mengapa seorang rasul harus laki-laki? Kriteria laki-laki bagi seorang rasul tampaknya ditetapkan bukan berdasarkan ketegori gender, tetapi lebih atas persoalan sosial, kultural, dan politik. Kaum muslim umumnya menyadari bahwa secara sosial rasul diturunkan di tempat-tempat yang kaumnya selalu dalam keadaan kacau balau (*chaos*).

Secara kultural, rasul juga selalu berhadapan dengan situasi kebudayaan yang didominasi laki-laki. Dalam situasi demikian, adalah hampir dapat dikatakan mustahil untuk memperjuangkan kebenaran agama Tuhan dengan mengharapkan ketokohan seorang perempuan. Secara politik, rezim-rezim yang dihadapi oleh rasul juga menuntut kekuatan fisik yang kuat. Sedangkan kaum perempuan pada masa itu memang dipandang sebagai manusia yang hanya mengemban tugas-tugas domestik.[27] Hanya saja, argumen demikian baru muncul di kalangan para pemikir muslim modern dan tidak pernah ditemukan dalam pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab atau ulama-ulama kalam sebelumnya.

B. Corak Pemikiran di Bidang Fikih

Dalam bidang fikih ibadah, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan menyangkut tuntutan untuk melaksanakan ibadah. Memang dalam ibadah tertentu, seperti salat, puasa, dan haji, terdapat persyaratan-persyaratan khusus yang bermuara kepada faktor perbedaan fisik dan biologis perempuan seperti ketentuan suci dari haid dan nifas bagi perempuan, larangan menjadi imam salat bagi makmum laki-laki, tidak wajib salat Jumat, dan perbedaan ketentuan aurat.[28] Berikut ini dianalisis beberapa butir pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab terkait dengan persoalan fikih.

1. Najis dan Cara Menghilangkannya

Fatimah binti Abdul Wahab dalam *Parukunan Melayu* menjelaskan seputar najis yang dapat dibaca pada teks berikut:

> "(Bermula) najis itu terbahagi menjadi tiga bahagi: pertama, najis *mughallazhah* namanya yaitu anjing dan babi dan barang yang jadi daripadanya salah satu daripada keduanya; (kedua) najis *mukhafafah* namanya yaitu kemih kanak-kanak laki-laki yang belum capai lagi

---

[27] Syafiq Hasyim, "Gambaran Tuhan", h. 176.

[28] Masykuri Abdillah dan Mun'im A. Sirry, "Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih", dalam Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam*, h. 105.

> memakan makanan yang lain daripada susu; (ketiga) *mutawassithah* namanya yaitu segala najis yang lain daripada yang dua bahagi itu, seperti tahi dan nanah dan darah dan danur dan muntah dan madzi dan wadi dan arak dan tuak dan barang sebagainya daripada segala benda yang cair lagi memabukkan."[29]

Teks dalam kitab *Parukunan Melayu* di atas hampir serupa dengan teks yang disampaikan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam *Sabîl al-Muhtadîn* berikut ini:

> "(Ketahui olehmu) bahwa najasah itu atas tiga bahagi: pertama, najasah *mughallazhah* yaitu anjing dan babi dan yang jadi daripada keduanya dan sekalian fadhilah keduanya yaitu air liurnya dan peluhnya dan maninya dan air susunya dan tahinya dan kemihnya dan darahnya dan barang sebagainya daripada barang yang terdahulu kenyataannya; (kedua) najasah *mukhaffafah* yaitu kemih kanak-kanak laki-laki yang belum memakan makanan yang lain daripada susu dan belum lalu umurnya daripada dua tahun; (ketiga) najasah *mutawassithah* yaitu sekalian najasah yang lain daripada yang dua bahagi yang tersebut itu."[30]

Sejauh menyangkut aspek redaksional maupun struktur kalimat, teks *Parukunan Melayu* di atas mempunyai banyak kesamaan dengan teks kitab *Sabîl al-Muhtadîn.* Meskipun demikian, terdapat perbedaan tertentu antara kedua teks kitab Melayu tersebut. Sebagai contoh, Syekh Muhammad Arsyad memilih kosakata bahasa Arab *najâsah*, dalam bentuk feminin (*mu'annats*). Dalam judul babnya juga digunakan redaksi "*Bab al-Najasah wa Izalatuhâ*".[31] Hal demikian dapat mengesankan seolah hal yang kotor (najis) melekat pada perempuan. Sedangkan Fatimah binti Abdul Wahab menggunakan kosakata Melayu *najis* yang lebih netral, meski diserap dari bahasa Arab. Dalam judul fasalnya disebutkan, "Ini Suatu Fasal pada Menyatakan Najis dan Menghilangkan Dia".[32]

Perbedaan lainnya, menyangkut pengungkapan jenis-jenis najis. Syekh Muhammad Arsyad menyebutkan *pertama*, najasah *mughallazhah; kedua*, najasah *mukhaffafah;* dan *ketiga* najasah *mutawassithah.* Sedangkan Fatimah menyebutkan *pertama*, najis *mughallazhah* namanya; *kedua*, najis *mukhafafah* namanya; dan *ketiga*, *mutawassithah* namanya (tanpa menyebut najis). Dalam wacana ini Syekh Muhammad Arsyad menggunakan tata bahasa Melayu yang lebih runtut dan baku. Sementara itu, Fatimah binti Abdul Wahab menggunakan

---

[29] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 7.

[30] Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabîl al-Muhtadîn li al-Tafaqquh fî Amr al-Dîn*, (Mesir: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1276 H), juz I, h. 1-252; juz I, h. 42.

[31] Syekh Muhammad Arsyad, *Sabîl al-Muhtadîn*, juz I, h. 33.

[32] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 7.

tata bahasa yang tidak terlalu runtut dan baku. Fatimah misalnya tidak menyebutkan kata “najis” pada jenis najis yang ketiga (*mutawassithah*), dan menambahkan kata “namanya” pada tiap-tiap jenis najis. Struktur kalimat tersebut masih mengesankan ciri bahasa lisan yang kemudian ditransformasikan ke dalam tulisan.

Menyangkut pengertian najis *mukhaffafah*, Syekh Muhammad Arsyad menyebutkan, “Najasah *mukhaffafah* yaitu kemih kanak-kanak laki-laki yang belum memakan makanan yang lain daripada susu dan belum lalu umurnya daripada dua tahun”. Sedangkan Fatimah binti Abdul Wahab mengungkapkan, “Najis *mukhafafah* namanya yaitu kemih kanak-kanak laki-laki yang belum capai lagi memakan makanan yang lain daripada susu”.

Rumusan pengertian najis *mukhaffafah* yang dikemukakan Syekh Muhammad Arsyad tampak lebih sempurna. Sementara pengertian yang diajukan Fatimah terasa belum lengkap ketika hanya disebutkan, “kemih kanak-kanak laki-laki yang belum capai”. Barangkali yang dimaksud secara lengkap adalah “kemih kanak-kanak laki-laki yang belum capai umurnya dua tahun lagi belum memakan makanan yang lain daripada susu”. Kekurangan seperti ini diperkirakan karena Fatimah belum lengkap merekam materi pelajaran yang diterima dari gurunya, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.

Dianalisis pada level praktik kewacanaan (*discourse practice*), menyangkut proses pemoduksian dan pengonsumsian teks, kemungkinan besar teks Fatimah di atas berasal dari hasil ringkasan kitab *Sabîl al-Muhtadîn* atau catatan pelajaran yang disampaikan oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Karena hanya mengutip atau menyalin dari teks yang sudah ada sebelumnya, maka teks yang disebutkan Fatimah di atas memiliki derajat antarkewacanaan yang rendah.

Lebih lanjut, pada wacana sebelumnya juga disebutkan bahwa yang termasuk dalam jenis najis *mukhaffafah* adalah air seni anak laki-laki yang belum melewati usia dua tahun dan belum memakan makanan selain susu, lalu bagaimana dengan air seni anak perempuan? Syekh Muhammad Arsyad lebih lanjut menulis:

> “Telah terdahulu perkataan bahwasanya najasah *mukhaffafah* itu yaitu kemih kanak-kanak laki-laki yang belum memakan akan makanan yang lain daripada susu dan belum lalu umurnya daripada dua tahun. (Adapun) kemih kanak-kanak perempuan dan *khuntsa* dan kemih kanak-kanak laki-

> laki yang sudah memakan makanan yang lain daripada susu dan telah lalu umurnya daripada dua tahun, maka yaitu najasah *mutawassithah*".[33]

Dalam kutipan di atas diketahui bahwa air seni anak perempuan dan *khuntsa* (waria) yang belum melewati usia dua tahun dan belum memakan makanan selain susu termasuk dalam jenis najis *mutawassithah,* sebagaimana halnya air seni anak laki-laki yang sudah melewati usia dua tahun dan sudah memakan makanan selain susu. Sementara itu, Fatimah binti Abdul Wahab tidak menjelaskan secara eksplisit mengenai kedudukan air seni anak perempuan. Hal ini boleh jadi merupakan kebetulan semata karena penjelasan Fatimah memang sangat singkat, atau merupakan suatu kesengajaan karena Fatimah menghindari pembahasan seperti itu. Di kalangan sebagian aktifis gender, perbedaan cara menyucikan air seni anak laki-laki dan perempuan telah dipersoalkan antara lain karena tidak sesuai dengan semangat keadilan gender.[34]

2. Hal yang Mewajibkan Mandi

Fatimah binti Abdul Wahab menguraikan tentang hal yang mewajibkan mandi, dan teksnya dapat dibaca pada kutipan berikut:

> "(Ketahui) olehmu bahwasanya mengwajibkan mandi itu lima perkara: (pertama) mati bagi orang yang Islam, lain daripada yang mati syahid; (kedua) *haidh*; (ketiga) *nifâs*; (keempat) *wilâdah*, jikalau *'alaqah* atau *mudhghah* dengan tiada basah sekalipun; (kelima) *janâbah* dan *janâbah* ini terkadang hasil ia dengan keluar mani pada tempat yang beradat, yaitu zakar atau faraj atau keluar pada sulbi laki-laki atau tara'ib perempuan, sama ada keluarnya itu sebab bermimpi atau sebab menilik atau menyentuh perempuan."[35]

Lebih lanjut, teks *Parukunan Melayu* menyebutkan:

> "(Adapun) hukum perempuan pada mengwajibkan mandi seperti laki-laki jua; (adapun) fardhu mandi yang mengwajibkan sebab *haidh* dan *nifâs* atau *wilâdah* atau *janâbah,* maka mandi itu dua perkara (pertama) niat dengan hati, maka melafazhkan niat dengan hati, maka melafazhkan niat dengan lidah itu sunah (kedua) dengan air serta rata jua."[36]

---

[33] Syekh Muhammad Arsyad, *Sabîl al-Muhtadîn,* juz I, h. 43-44.

[34] Waryono, "Perbedaan Air Seni Anak Laki-laki dan Perempuan", dalam Mochamad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (ed.), *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis Misoginis,* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), h. 69.

[35] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 8.

[36] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 8.

Teks di atas memiliki kedekatan redaksional dan strukrur kalimat dengan teks yang ditulis oleh Syekh Nur al-Din al-Raniri dalam *Shirath al-Mustaqim* berikut:

> "Bermula yang mengwajibkan mandi itu lima perkara: (pertama) maut bagi orang Islam, lain daripada syahid; (kedua) *haidh*; (ketiga) *nifâs*; (keempat) *wilâdah* dan *'alaqah* atau *mudhghah* jikalau dengan tiada basah sekalipun karena keduanya itu asalnya mani jua; (kelima) *janâbah*, maka *janâbah* itu terkadang hasil dengan memasukkan *h̲asyafah* khitan… "[37]

Selain itu, teks di atas juga hampir sama dengan teks Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam *Sabîl al-Muhtadîn* berikut:

> "(Bermula) yang mengwajibkan mandi itu lima perkara: (pertama) maut bagi orang Islam yang lain daripada syahid, maka wajib memandikan mayit Islam yang tiada syahid; (adapun) mayit kafir maka tiada wajib memandikan dia dan mayit orang Islam yang syahid haram memandikan dia seperti yang lagi akan datang kenyataannya di dalam *Bâb al-Janâ'iz*; (Adapun) anak yang gugur daripada perut ibunya jika sampai ia empat bulan dan tiada zhahir padanya tanda hayat, maka yaitu wajib memandikan dia karena shadiq atas anak itu ta'rif maut yaitu (*'adam al-h̲ayâh 'ammâ min sya'nih al-h̲ayâh*) artinya ketiadaan hidup daripada barang yang daripada kelakuannya itu hidup (dan yang kedua) *haidh*; (dan yang ketiga) *nifâs* dengan ijma' tetapi tiada mengwajiban *haidh* dan *nifas* itu akan mandi melainkan serta putus keduanya dan menghendaki upama sembahyang sebab masuk waktunya, maka yang mengwajibkan di sini murakkab (dan demikian lagi) pada *wilâdah* dan *janâbah* yang lagi akan datang; (dan yang keempat) *wilâdah*, maka wajib mandi sebab keluar anak jilakau tiada basah sekalipun dari karena mandi itu wajib ia sebab keluar mani yang dijadikan daripadanya anak, maka dengan keluar anak terlebih utama daripada ia mani yang beku… (dan yang kelima) *janâbah* dengan ijma' karena firman Allah Ta'ala (*wa in kuntum junuban faththahharû*) yakni dan jika ada kamu junub, maka bersucilah kamu daripada janabah".[38]

Dari pilihan kosakata maupun struktur kalimat, terdapat banyak kesamaan antar teks yang dikemukakan oleh Fatimah binti Abdul Wahab dengan Syekh Nur al-Din al-Raniri maupun Syekh Muhammad Arsyad. Hanya saja, teks yang berasal dari Syekh Muhammad Arsyad tampak lebih panjang. Kesamaan tersebut boleh jadi karena Fatimah mengambil teks dari Syekh Nur al-Din al-Raniri ataupun Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Dengan begitu, jika dianalisis pada level praktik kewacanaan, teks yang berasal dari Fatimah memiliki derajat

---

[37] Syekh Nur al-Dîn al-Raniri, *Shirath al-Mustaqim*, (Mesir: Dâr Ih̲yâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1276 H), juz I, h. 74.

[38] Syekh Muhammad Arsyad, *Sabîl al-Muhtadîn*, juz I, h. 106.

antarkewacanaan yang rendah karena hanya mengulang dari teks yang sudah ada sebelumnya.

Dalam wacana yang dikutip di muka, Syekh Nur al-Din al-Raniri, Syekh Muhammad Arsyad, dan Fatimah binti Abdul Wahab masing-masing menyebutkan lima perkara yang mewajibkan mandi dengan urutan sebagai berikut: *pertama*, mati (maut) bagi orang yang Islam, selain mati syahid; *kedua*, *haidh*; *ketiga*, *nifâs*; *keempat*, *wilâdah*; dan *kelima*, *janâbah.* Dilihat dari urutan penyebutannya tidak terdapat pemilahan yang tegas antara laki-laki dan perempuan. Urutan pertama, mati bagi orang Islam, melekat pada kategori gender laki-laki maupun perempuan, urutan kedua, *haidh*, ketiga, *nifâs,* keempat, *wilâdah* khusus untuk gender perempuan, dan urutan kelima, *janâbah*, berlaku untuk kategori gender laki-laki maupun perempuan.

Cara pengungkapan seperti ini berbeda dengan kitab *al-Taqrib* karya Abû Syujâ' dan diberi syarah oleh Syekh Muhammad ibn Qâsim al-Ghazzî dengan judul *Fath al-Qarîb al-Mujîb* yang teksnya menyebutkan, "Adapun yang mewajibkan mandi itu enam perkara, tiga di antaranya berserikat di dalamnya laki-laki dan perempuan, yaitu bertemu dua khitan, keluar mani, dan mati; dan tiga (lainnya) khusus bagi perempuan, yaitu *haidh*, *nifâs*, dan *wilâdah*".[39]

Selain itu, teks *Parukunan Melayu, Shirâth al-Mustaqîm, dan Sabîl al-Muhtadîn* juga berbeda dengan teks kitab *Parukunan Basar Melayu* karya Abd al-Rasyid Banjar yang menyebutkan, "Adapun yang mewajibkan mandi itu enam perkara: *pertama*, keluar mani darinya; *kedua*, bertemu dua khitan artinya tempat potongan dzakar atau *qubul*; *ketiga*, orang mati yang bukan mati syahid; *keempat*, *haidh*; *kelima*, *wilâdah*; *keenam*, *nifâs*".[40] Dalam teks kitab *al-Taqrîb* di atas terjadi pemilahan yang tegas atas dasar kategori gender, tiga perkara bagi laki-laki dan perempuan, dan tiga perkara khusus bagi perempuan. Begitupun dalam teks kitab *Parukunan Basar Melayu* tersebut terdapat pemilahan berdasarkan ketegori gender, tiga hal yang pertama berlaku bagi kaum laki-laki dan perempuan, dan tiga hal yang terakhir khusus bagi kaum perempuan, meskipun hal itu tidak diungkapkan secara eksplisit.

---

[39] al-Syaikh Muhammad ibn Qâsim al-Ghazzî, *Fath al-Qarîb al-Mujîb,* (Singapura, Jedah, Indonesia: al-Haramain, t.th.), h. 6.

[40] 'Abd al-Rasyîd Banjar, *Perukunan Basar Melayu*, h. 5.

Persoalan lain yang juga menarik dianalis mengenai penggunaan kosakata (*mufradat*). Ketika membahas lima perkara yang mewajibkan mandi, Fatimah binti Abdul Wahab sebagaimana halnya Syekh Nur al-Din al-Raniri dan Syekh Muhammad Arsyad, antara lain menyebutkan kata "*janâbah*". Penyebutan kata ini berbeda dengan Abû Syujâ' dan Abd al-Rasyid Banjar yang lebih memilih kata "bertemu dua khitan" dan "keluar mani". Penggunaan kata "*janâbah*" terkesan lebih sopan daripada kata "bertemu dua khitan" dan "keluar mani", meskipun dari segi pemahamannya memang merujuk kepada dua hal itu.

Setelah mengkaji teks kitab *Parukunan Melayu*—terutama teks yang disebutkan di muka—ahli keislaman asal Belanda, Martin van Bruinessen, memberikan penilaian bahwa pengarang tidak meletakkan perempuan pada posisi yang lebih rendah daripada laki-laki. Lebih jauh, dia menulis:

> "Ketika ia membicarakan haid dan mandi sesudah haid, tidak ada kesan seolah-olah perempuan dalam haid adalah kotor. Ia tidak memakai istilah seperti "bersuci" (yang secara tersirat menyatakan perempuan dalam haid tidak "suci"); secara lebih netral ia menulis bahwa ada lima perkara yang mewajibkan mandi: mati (kecuali mati syahid), haid, nifas, *wilâdah* (keguguran), dan *janabah* (persetubuhan). Tidak ada uraian panjang tentang hal-hal yang dilarang bagi perempuan pada masa haid".[41]

Penilaian Martin van Bruinessen di atas barangkali telah memberikan gambaran tentang perspektif fikih yang lebih ramah terhadap perempuan. Namun, hal itu belum memberikan bukti yang meyakinkan bahwa kitab *Parukunan Melayu* memang ditulis oleh seorang perempuan. Seperti tergambar dalam wacana di muka, Fatimah binti Abdul Wahab tampaknya hanya mengulang dari teks yang sudah ada sebelumnya, baik berasal dari Syekh Nur al-Din al-Raniri maupun Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Perspektif fikih yang lebih ramah terhadap kaum perempuan tentu bukan hanya datang dari ulama perempuan, tetapi dapat saja muncul dari ulama laki-laki, misalnya Syekh Nur al-Din al-Raniri, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Syekh 'Abd al-Ra'uf Singkel, K.H. Husein Muhammad, K.H. Masdar F. Mas'udi, Faqihuddin Abdul Kodir, dan lain-lain. Bahkan, tidak menutup kemungkinan karya-karya keagamaan yang ditulis oleh kaum perempuan justru banyak mengidap bias gender.

---

[41] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 178; Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning: Catatan untuk Masdar F. Mas'udi", dalam http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kitab_kuning_dan_perempuan.htm., diakses pada tanggal 07 September 2010.

3. Syarat Mengambil Air Sembahyang

Perihal syarat-syarat mengambil air sembahyang, Fatimah binti Abdul Wahab menulis:

> "(Ketahui olehmu) hai thalib! Bahwasanya syarat mengambil air sembahyang itu tujuh perkara bagi yang sehat badan, dan delapan perkara bagi yang senantiasa berhadats: (pertama) Islam, maka tiada sah air sembahyang daripada kafir; (kedua) mumayyiz artinya yang membedakan antara jahat dan baik, seperti adalah ia sendirinya makan dan minum dan bersuci, maka tiada sah air sembahyang daripada kanak-kanak yang tiada mumayyiz; (ketiga) suci daripada *haidh* dan *nifâs*; (keempat) suci daripada suatu yang menegahkan sampai air kepada anggota wudhunya, seperti lilin atau kapur atau daki yang di bawah ujung kuku (adapun) warna yakni pacar yang pada anggota wudhu itu tiada menegahkan sampai air kepadanya, maka tiada wajib menghilangkan dia; (kelima) mengetahui akan segala fardhunya; (keenam) jangan mengiktikadkan yang fardhu daripada perbuatan air sembahyang itu sunah; (ketujuh) dengan air yang suci menyucikan seperti yang tersebut hukumnya. Inilah tujuh syarat wudhu yang sehat badan; (kedelapan) di dalam waktu. Inilah syarat wudhu yang senantiasa berhadats".[42]

Teks kitab *Parukunan Melayu* di atas mempunyai banyak kesamaan dengan teks yang dikemukakan Syekh Nur al-Din al-Raniri dalam *Shirâth al-Mustaqîm* berikut:

> "(Bermula) syarat wudhu itu enam perkara: (pertama) Islam, maka tiada sah wudhu itu daripada kafir; (kedua) mumayyiz artinya sendirinya makan dan minum dan sendirinya bersuci, maka tiada sah wadhu daripada kanak-kanak yang tiada mumayyiz; (ketiga) suci daripada *haidh* dan *nifâs*; (keempat) jangan ada pada anggotanya barang suatu yang menegahkan sampai air kepada tubuhnya, seperti lilin atau kapur atau daki yang dalam kuku atau barang sebagainya (kelima) mengetahui akan wudhu itu fardhu dan jangan menukarkan suatu fardhu daripada perbuatan air sembahyang itu sunah; (masalah) sah wudhu dan mandi junub dan sembahyang dan barang sebagainya barangsiapa meiktikadkan segala perbuatan yang dalamnya itu fardhu atau diiktikadkannya setengahnya fardhu dan setengahnya sunah itu pun sah jua; (keenam) hendaklah dengan air yang suci menyucikan (adapun) pada orang yang senantiasa hadats, maka hendaklah ia mengambil wudhu dalam waktu jua".[43]

Sementara itu, Syekh Muhammad Arsyad mengajukan sebelas syarat mengambil air wudhu yang dengan uraian yang lebih panjang. Kesebalas syarat itu secara ringkas dapat disebutkan: *pertama*, hendaklah ada ia dengan air yang *muthlaq*; *kedua*, yakin atau zhan akan keadaan air itu *muthlaq*; *ketiga*, hendaklah

[42] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 10.
[43] Syekh Nur al-Dîn al-Raniri, *Shirath al-Mustaqim*, juz I, h. 63-64.

yang mengambil wudhu itu Islam; *keempat,* hendaklah ada ia mumayyiz; *kelima*, ketiadaan sharif yaitu yang dibahasakan dengan mengekalkan niat pada hukum; *keenam,* suci daripada haidh dan nifas; *ketujuh*, bahwa tiada ada pada anggotanya barang yang mengubahkan air dengan ubah yang memberi madharat; *kedelapan*, bahwa tiada ditaklikkannya akan niat; *kesembilan*, tiada ada pada anggotanya yang mengegahkan sampai air kepadanya; *kesepuluh*, mengetahui akan kaifiahnya seperti tiada diiktikadkannya akan fardhu daripada perbuatan wudhu itu sunah; dan *kesebelas*, mengalirkan air pada anggota yang dibasuh sekira-kira diperoleh hakikat basah.[44]

Jika diperbandingkan, teks kitab *Parukunan Melayu* di atas tampaknya lebih banyak memiliki kesamaan dengan teks kitab *Shirâth al-Mustaqîm* daripada kitab *Sabîl al-Muhtadîn.* Kerena itu, dalam proses pemroduksian teks diduga kuat Fatimah binti Abdul Wahab mengutip dari kitab *Shirâth al-Mustaqîm*, dan mungkin sebagian dari kitab *Sabîl al-Muhtadîn*. Dengan demikian, teks kitab *Parukunan Melayu* memiliki derajat antarkewacanaan yang rendah karena hanya mengulang dari teks yang sudah ada.

Dalam teks di atas, baik yang bersumber dari Fatimah binti Abdul Wahab, Syekh Nur al-Din al-Raniri, maupun Syekh Muhammad Arsyad, disebutkan bahwa salah satu syarat mengambil air wudhu adalah "suci daripada *haidh* dan *nifâs*". Penyebutan istilah tersebut secara tersirat dapat mengesankan bahwa perempuan dalam kondisi haid itu "kotor" atau tidak "suci". Hal itu akan memiliki kesan yang berbeda jika, misalnya, digunakan istilah "tidak dalam kondisi *haidh* dan *nifâs*" atau "tidak berhadats besar".

4. Syarat Sembahyang

Fatimah binti Abdul Wahab menjelaskan syarat-syarat sembahyang yang dapat dibaca pada teks berikut:

> "(Ketahui) olehmu hai thalib! Bahwasanya syarat sah sembahyang itu enam perkara: (pertama) mengetahui akan masuk waktu dengan yakin atau dengan zhan, maka tiada sah sembahyang seorang dengan ketiadaan salah satu daripada keduanya jikalau gugur sembahyang di dalam waktu sekalipun… (kedua) menghadap kiblat yaitu ka'bah dengan dada, maka menghadap *'ain* ka'bah itu wajib dengan yakin jika hampir dan dengan zhan jika jauh dari padanya; (dan ketiga) menutup aurat jikalau sembahyang di dalam khalwat sekalipun, maka jika ditinggalkan menutup

[44] Syekh Muhammad Arsyad, *Sabîl al-Muhtadîn,* juz I, h. 72-73.

> dia maka tiada sah sembahyangnya (maka) aurat laki-laki yang merdeka kecil atau besar dan sahaya laki-laki atau perempuan yaitu barang yang antara pusatnya dan lututnya (dan) aurat perempuan yang merdeka kecil atau besar di dalam sembahyang itu sekalian badannya yang lain daripada muka dan dua tapak tangan yang zhahir dan batin. Inilah aurat perempuan yang wajib menutup dia di dalam sembahyang (adapun) aurat perempuan yang merdeka yang wajib menutup dia daripada laki-laki yang halat yaitu sekalian tubuhnya; (keempat) suci daripada hadats besar atau hadats kecil, maka tiada ia berair sembahyang dan tiada sah sembahyang seorang serta hadats besar seperti keadaannya junub atau *haidh* atau *nifâs* atau *wilâdah*, dan batal sembahyang seorang yang datang atasnya hadats kemudian daripada takbirnya; (kelima) suci daripada najis yang tiada dimaafkan daripada badannya dan pada kainnya dan pada tempat sembahyang dengan najis yang demikian itu salah satu daripada tiga tempat itu; (keenam) ketahui akan segala fardhu dan segala sunahnya, maka tiada sah sembahyang orang yang tiada mengetahui fardhu dan rukun sembahyang dan sunahnya".[45]

Dalam wacana di atas, antara lain dijelaskan perbedaan batasan aurat antara laki-laki dan perempuan. Batasan aurat bagi laki-laki yang merdeka dan hamba sahaya meliputi anggota tubuh antara pusat sampai lutut. Demikian pula, batasan aurat bagi hamba sahaya perempuan meliputi anggota tubuh antara pusat sampai lutut. Sedangkan batasan aurat bagi perempuan merdeka dalam salat meliputi seluruh anggota badannya, selain muka dan dua telapak tangan. Ketentuan aurat seperti itu tampaknya sudah baku di kalangan para ulama fikih, dan pemikiran Fatimah di sini hanya mengulang dari pendapat yang sudah ada.[46] Karena itu, dianalisis dari praktik kewacanaan, teks yang berasal dari Fatimah di atas memiliki derajat antarkewacanaan yang rendah karena hanya mengulang dari teks yang sudah ada.

Selain itu, dalam teks di atas juga diungkapkan salah satu syarat sembahyang, yaitu "suci daripada hadats besar atau hadats kecil". Teks yang sama juga ditemukan dalam kitab *Shirath al-Mustaqim*[47] dan *Sabîl al-Muhtadîn*.[48] Teks ini dapat saja menyiratkan kesan bahwa orang yang berhadats besar dan kecil itu "kotor" atau tidak "suci". Penyebutan istilah hadats besar dan kecil di sini jelas bukan khusus bagi perempuan, tetapi berlaku bagi laki-laki maupun perempuan.

---

[45] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 11-12.

[46] Ketentuan aurat seperti itu juga dapat dibaca dalam Syekh Nur al-Dîn al-Raniri, *Shirath al-Mustaqim*, juz I, h. 121-122.

[47] Syekh Nur al-Dîn al-Raniri, *Shirath al-Mustaqim*, juz I, h. 118.

[48] Syekh Muhammad Arsyad, *Sabîl al-Muhtadîn*, juz I, h. 177.

Berbeda halnya jika disebutkan, "suci daripada *haidh* dan *nifâs*" yang khusus berlaku bagi kaum perempuan.

5. Syarat Hukum Puasa

Fatimah binti Abdul Wahab menulis seputar masalah ini:

> "(Ketahui) olehmu hai thalib! Bahwasanya adalah syarat puasa itu tujuh syarat: (pertama) niat dengan hati dan melafalkan dengan lidah itu sunah jua (dan wajib) berniat itu pada malam hari, yaitu kemudian daripada masuk matahari dan dahulu daripada terbit fajar shadiq… (kedua) menahani diri daripada jimak, maka batal puasa dengan dia dan jika tiada keluar mani sekalipun dengan syarat jika hasil daripada yang wadhih serta dengan disengajanya lagi tahu ia akan haramnya; (ketiga) menahani diri daripada menyengaja muntah, maka batallah puasanya dengan dia, lagi tahu ia akan haramnya serta dengan ikhtiarnya, dan jika tiada kembali suatu daripada muntah itu ke dalam perutnya sekalipun, tetapi tiada batal puasa menyengaja muntal sebab lupa ia akan dirinya di dalam puasa atau dikerasi oleh muntah dengan tiada ikhtiarnya; (keempat) menahan diri daripada memasukkan suatu benda jikalau sedikit daripada sedikit makanan sekalipun… (kelima) Islam pada tiap-tiap hari yang puasa ia di dalamnya, dan jika murtad ia pada hari itu maka batallah puasanya; (keenam) suci daripada *haidh* dan *nifâs* pada tiap-tiap hari yang puasa ia di dalamnya, dan jika *haidh* ia atau beranak ia pada hari itu maka batallah puasanya; (ketujuh) berakal ia pada tiap-tiap hari yang puasa ia di dalamnya dan jika hilang akal ia sebab gila, jika satu saat sekalipun, maka batallah puasanya, tetapi tiada batal puasa jika hilang akal sebab mabuk atau pitam jika siuman kadar seketika itu jua pun daripada hari itu, (dan) demikian lagi tiada batal puasa tidur sehari suntuk".[49]

Dalam wacana di atas, Fatimah binti Abdul Wahab mengemukakan tentang tujuh syarat puasa. Ketujuh syarat yang diajukan setelah dikaji ternyata mencakup syarat dan sekaligus rukun (fardhu) puasa. Syekh Muhammad Arsyad membedakan dengan jelas antara rukun dan syarat wajib puasa. Rukun puasa, menurutnya, ada tiga perkara: *pertama,* niat, dan hanyasanya wajib niat dengan hati jua dan sunah melafazhkan dia dengan lidah; *kedua, imsak 'an al-mufthirât* artinya menahani dirinya daripada segala perkara yang membatalkan puasa; dan *ketiga, shâim* artinya yang puasa.[50] Sedangkan syarat yang puasa, menurutnya, ada tiga perkara: *pertama,* hendaklah ada Islam daripada permulaan hari puasanya hingga akhirnya; *kedua,* hendaklah ada ia '*âqil* daripada fajar hingga datang kepada masuk matahari; dan *ketiga,* hendaklah ada ia suci daripada *haidh* dan

---

[49] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 17-18.
[50] Syekh Muhammad Arsyad, *Sabîl al-Muhtadîn,* juz II, h. 132-142.

nifas daripada fajar hingga maghrib.[51] Dia juga menyebutkan syarat wajib puasa Ramadan yang meliputi empat perkara: *pertama*, Islam; *kedua*, berakal; ketiga, baligh; dan *keempat,* kuasa atas puasa.[52] Ulama fikih Syâfi'î yang lebih awal, Abû Syuja', juga membedakan antara syarat wajib dan fardhu puasa. Syarat wajib puasa mencakup empat perkara: *pertama*, Islam; *kedua*, baligh; *ketiga*, berakal; dan *keempat*, kuasa untuk menjalankan puasa. Sedangkan fardhu puasa meliputi empat perkara: *pertama,* menahan diri dari makan; *kedua,* menahan diri dari minum; *ketiga,* menahan diri dari jimak; dan *keempat,* menahan diri dari muntah yang disengaja.[53]

Teks kitab *Parukunan Melayu* di atas tampaknya lebih dekat dengan teks kitab *Shirâth al-Mustaqîm* berikut ini:

> "(Syahdan) adalah bagi yang mengesahkan puasa itu tujuh syarat yang pertama niat yaitu wajib dengan hati… (dan demikian lagi) syarat puasa menahan diri daripada menyenghaja mengeluarkan mani lain daripada jimak… (syarat) yang ketiga menahan diri daripada menyenghaja mutah serta diketahuinya akan haramnya lagi dengan ikhtiarnya… (syarat yang keempat) menahan diri daripada memasukkan suatu *'ain* pada lubang yang terbuka lagi dinamai akan dia rongga… (syarat) yang kelima hendaklah ia adalah Islam pada segala hari… (syarat yang keenam) suci daripada *haidh* dan *nifâs* daripada fajar datang kepada masuk matahari… (syarat) yang ketujuh hendaklah ia *'âqil* daripada fajar datang kepada masuk matahari."[54]

Dianalisis pada level praktik kewacanaan (*discourse practice*), diduga kuat Fatimah binti Abdul Wahab mengambil dari teks kitab *Shirâth al-Mustaqîm* disertai dengan penambahan dan pengurangan. Karena kuat dugaan Fatimah banyak mengutip atau menyalin dari teks yang sudah ada sebelumnya, maka teks kitab *Parukunan Melayu* di atas memiliki derajat antarkewacanaan yang rendah.

Salah satu persoalan yang menarik dianalisis dari perspektif gender adalah persyaratan "suci daripada *haidh* dan *nifâs*", baik yang terdapat dalam teks Fatimah binti Abdul Wahab, Syekh Muhammad Arsyad, maupun Syekh Nur al-Din al-Raniri. Teks tersebut sekali lagi dapat mengesankan bahwa perempuan dalam kondisi haid itu "kotor" atau tidak "suci" sebagaimana telah diungkapkan sebelumnya.

---

[51] Syekh Muhammad Arsyad, *Sabîl al-Muhtadîn*, juz II, h. 142.
[52] Syekh Muhammad Arsyad, *Sabîl al-Muhtadîn*, juz II, h. 143.
[53] Muhammad ibn Qâsim al-Ghazzî, *Fath al-Qarîb al-Mujîb*, h. 25.
[54] Syekh Nur al-Dîn al-Raniri, *Shirath al-Mustaqim*, juz II, h. 94-114.

6. **Hukum Puasa Sunah**

Ketika membahas puasa sunah, Fatimah binti Abdul Wahab menjelaskan kelebihan dan pahalanya yang besar, serta macam-macam puasa sunah. Dalam pembahasan ini tampaknya tidak ada hal yang perlu dipersoalkan terkait dengan isu kesetaraan gender. Namun, pada bagian akhir pembahasan, Fatimah menguraikan hukum puasa sunah bagi perempuan sebagai berikut:

> "(Masalah) haram puasa sunah atas perempuan yang ada baginya suami yang hadir dengan tiada izin suami, tetapi jika diketahui oleh isterinya akan ridha suaminya pada mengerjakan puasa sunah, maka harus bagi isterinya mengerjakan dia dengan tiada izin suaminya, jika tiada seperti demikian itu haram atasnya puasa, tetapi sah puasanya, dan jika gaib suaminya di dalam negeri, maka harus bagi isterinya puasa dengan tiada izin suaminya; (Bermula) hukum gundik dengan tuannya seperti hukum isteri dengan suaminya pada sekalian yang tersebut itu".[55]

Wacana di atas tampaknya mempunyai banyak kesamaan dengan teks yang diungkapkan Syekh Muhammad Arsyad dalam *Sabîl al-Muhtadîn* berikut:

> "(Syahdan) haram atas isteri atau gundik mengerjakan puasa sunah yang lain daripada 'Arafah dan 'Asyura' dengan tiada izin suaminya atau tuannya yang hadir atau dengan tiada pengetahuannya akan ridhanya, bersalahan jika suaminya atau tuannya itu ghaib daripada negerinya, maka tiada haram atas keduanya puasa sunah; (Adapun) sahaya perempuan yang tiada halal bagi tuannya seperti saudaranya dan sahaya laki-laki, maka haram bagi keduanya puasa sunah dengan tiada izin tuannya dengan syarat jika hasil bagi keduanya mudharat sebab puasa dengan mudharat yang mengurungkan akan khidmah, dan jika tiada seperti demikian itu, maka tiadalah haram atas keduanya puasa".[56]

Lebih lanjut, teks *Parukunan Melayu* di atas juga memiliki kesamaan tertentu dengan teks kitab *Shirâth al-Mustaqîm* berikut:

> "(Adapun) haram atas perempuan puasa sunah lain daripada puasa hari 'Arafah dan 'Âsyûrâ' dengan tiada izin suaminya yang hadir atau tiada diketahuinya ridha suaminya, dan demikian lagi sahaya perempuan melainkan dengan izin tuannya."[57]

Dalam teks yang disebutkan Fatimah binti Abdul Wahab, Muhammad Arsyad, dan Nur al-Din al-Raniri di atas pada dasarnya terdapat kesamaan pandangan bahwa haram bagi seorang istri mengerjakan puasa sunah tanpa seizin suami, tatkala suaminya ada di rumah (hadir). Namun, jika sang istri mengetahui

---

[55] Jamâluddîn, *Parukunan*, h. 21.
[56] Syekh Muhammad Arsyad, *Sabîl al-Muhtadîn*, juz II, h. 163.
[57] Syekh Nur al-Dîn al-Raniri, *Shirath al-Mustaqim*, juz II, h. 141.

bahwa suaminya ridha (rela, senang hati) atas hal itu, maka ia dapat mengerjakan puasa sunah tanpa seizin suami. Demikian pula, jika suami tidak berada di dalam negerinya, maka tidak haram bagi seorang istri mengerjakan puasa sunah tanpa seizin suami. Status keharaman itu dalam teks kitab *Parukunan Melayu* berlaku secara umum untuk semua puasa sunah, sedangkan dalam teks *Sabîl al-Muhtadîn* dan *Shirâth al-Mustaqîm* berlaku untuk puasa sunah di luar puasa 'Arafah dan 'Âsyûrâ'.

Pendapat Fatimah binti Abdul Wahab di atas, yang sejalan dengan pandangan Muhammad Arsyad dan Nur al-Din al-Raniri, terkesan lebih moderat dalam menentukan status keharaman puasa sunah bagi seorang istri tanpa seizin suami. Status keharaman itu pada dasarnya tidak berlaku mutlak karena dalam hal ini terdapat tiga ketentuan: *pertama*, ketika suami ada di rumah, haram bagi seorang istri mengerjakan puasa sunah tanpa seizinnya; *kedua*, ketika suami berada di rumah, tetapi diketahui sang suami ridha (rela, senang hati) kalau istrinya mengerjakan puasa sunah, maka tidak haram bagi istri melakukan puasa sunah tanpa seizin suami; dan *ketiga*, ketika suami tidak berada di dalam negerinya, maka tidak haram bagi seorang istri mengerjakan puasa sunah tanpa seizin suami.

Lebih lanjut, status keharaman puasa sunah bagi seorang istri tanpa seizin suami dalam hal ini bukan terletak pada ibadah puasa itu sendiri karena puasanya tetap sah (artinya tidak haram), tetapi yang diharamkan adalah mengerjakan puasa sunah tanpa disertai dengan izin suami. Hal demikian tercermin dari pernyataan Fatimah yang telah dikutip sebelumnya, "haram atasnya puasa, tetapi sah puasanya". Jadi, letak keharaman itu bukan pada level hubungan vertikal antara seorang hamba (istri) dengan Tuhannya, tetapi lebih pada jalinan relasi gender antara suami dan istri.

Sikap Fatimah dalam hubungan relasi gender ini juga tampak luwes sebagaimana tercermin dalam pernyataannya, "jika diketahui oleh isterinya akan ridha suaminya pada mengerjakan puasa sunah, maka harus bagi isterinya mengerjakan dia dengan tiada izin suaminya". Seorang istri yang mengetahui suaminya ridha (rela, senang hati) kalau ia mengerjakan puasa sunah tanpa seizinnya, menunjukkan tentang adanya jalinan komunikasi yang baik dan terbuka dalam rumah tangga, serta saling mendukung antara suami dan istri dalam menjalankan segala bentuk ibadah. Dalam situasi seperti itu, kata "izin" tidak lagi

diperlukan, karena izin secara psikologis menunjukkan adanya dominasi yang satu atas yang lain atau terkuasainya yang satu oleh yang lain. Izin sama sekali tidak diperlukan karena masing-masing setara untuk sama-sama melakukan kebaikan dan saling mendukung untuk merealisasikannya.[58]

Setelah melakukan analisis wacana terhadap beberapa butir pemikiran Fatimah binti Abdul Wahab sebagaimana disajikan di muka, dapat disimpulkan bahwa tidak ada hal yang benar-benar khas dalam pemikiran Fatimah, yang dapat mencerminkan perspektif seorang penulis perempuan di dalamnya. Bahkan, kebanyakan pemikiran Fatimah yang dianalisis di sini terlihat hanya mengulangi pendapat yang sudah ada sebelumnya, terutama dari al-Sayyid 'Alawî ibn Abî Bakr al-Syâfi'î, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, maupun Syekh Nur al-Din al-Raniri. Hal demikian dapat dimengerti jika melihat kembali asal-usul materi kitab *Parukunan Melayu*. Seperti telah disebutkan pada bab terdahulu, sebagian materi kitab ini berasal dari hasil terjemahan kitab berbahasa Arab, sebagian lagi dari hasil dikte (*imlâ'*) atau catatan pelajaran dari Syekh Muhammad Arsyad, sebagian dari hasil ringkasan (*khulashah*) dari kitab *Sabîl al-Muhtadîn* karya Syekh Muhammad Arsyad, dan sebagian lainnya berasal dari tulisan Fatimah, bukan sebagai hasil terjemahan, ringkasan (*khulashah*), ataupun dikte (catatan pelajaran).

Apalagi, menurut Azyumardi Azra, di lapangan keilmuan agama, misalnya dalam setiap diskursus mengenai fikih ataupun kalam, telah dibatasi oleh pola dan batas-batas yang relatif baku. Sehingga, karya-karya keilmuan yang datang belakangan seolah-olah hanya "mengulangi" apa yang pernah ditulis dan disampaikan para ulama terdahulu.[59] Dari sini bukan berarti tidak muncul perspektif yang lebih ramah terhadap perempuan. Sebagian pemikiran Fatimah di bidang tauhid dan fikih diakui memiliki perspektif yang lebih ramah terhadap perempuan. Namun, berdasarkan analisis intertektualitas, pemikiran itu ternyata bukan khas dari Fatimah, melainkan disalin atau dikutip dari pendapat para ulama terdahulu yang hampir seluruhnya laki-laki. Perspektif pemikiran yang lebih ramah terhadap perempuan dapat saja muncul dari kalangan ulama laki-laki maupun perempuan.

---

[58] Wawan G.A. Wahib, "Otonomi Perempuan dalam Beribadah (Kasus Puasa Sunnah)", dalam Mochamad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (ed.), *Perempuan Tertindas?,* h. 166.

[59] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru,* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002), h. 116.

BAB VI
FATIMAH BINTI ABDUL WAHAB BUGIS DAN MASA DEPAN ULAMA PEREMPUAN NUSANTARA: CATATAN AKHIR

A. Simpulan

Studi ini berusaha mengungkap kembali peran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam penulisan kitab *Parukunan Melayu*, sebuah kitab kuning beraksara Arab-Melayu (Jawi) yang banyak dipelajari di hampir seluruh wilayah Nusantara. Identitas Fatimah sebagai penulis kitab *Parukunan Melayu* masih menjadi perdebatan di kalangan para sarjana dan peneliti. Sebagaimana telah dipaparkan pada bab-bgab terdahulu sedikitnya muncul tiga arus pendapat yang berbeda menyangkut identitas penulis kitab *Parukunan Melayu.* Sebagian pendapat menyatakan bahwa kitab tersebut adalah karya Mufti Haji Jamâluddîn. Ada pula yang menyebutkan bahwa kitab itu disusun oleh Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad. Sebagian pendapat justru meyakini bahwa kitab tersebut ditulis oleh Fatimah binti Abdul Wahab. Namun, berdasarkan pelacakan ulang terhadap sumber data yang lebih awal, terutama dari Syekh Abd al-Rahmân Shiddîq (1857-1939 M), hampir dapat dipastikan bahwa kitab tersebut ditulis oleh Fatimah. Informasi historis dari Syekh Abd al-Rahmân Shiddîq ini merupakan sumber tertulis paling awal yang dapat ditemukan menyangkut identitas penulis kitab *Parukunan Melayu*.

Sejauh ini, belum ditemukan alasan yang pasti mengapa kitab *Parukunan Melayu* diatasnamakan seorang ulama laki-laki (Mufti Jamâluddîn). Para sarjana dan peneliti telah mengajukan berbagai alasan untuk menjawab persoalan ini. Dari berbagai alasan yang mereka kemukakan dapat diambil suatu konklusi bahwa ideologi patriarki telah menghalangi ulama perempuan (Fatimah binti Abdul Wahab) untuk tampil sebagai penulis kitab kuning (*Parukunan Melayu*). Menjalani kehidupan di tengah masyarakat yang memegang teguh ideologi patriarki, secara psikologis ulama perempuan (Fatimah) merasa belum pantas untuk menyebutkan identitas dirinya sebagai penulis kitab kuning. Secara sosiologis dan kultural, masyarakat pun pada waktu itu belum dapat menerima ulama perempuan sebagai penulis kitab kuning. Dari perspektif keilmuan dan keahlian terdapat anggapan yang sudah mapan bahwa menulis kitab kuning merupakan pekerjaan kaum laki-laki. Sedangkan dari perspektif politis, pihak

penguasa (kerajaan) pun hanya mengakui otoritas ilmu agama yang dimiliki oleh mufti kerajaan yang dijabat oleh ulama laki-laki (Mufti Jamaluddin). Jika kitab tersebut diklaim sebagai karya Fatimah, yang bukan mufti kerajaan, beragam hukum fikih di dalamnya tidak diakui kebenarannya. Jadi, dengan alasan apa pun, baik dari segi psikologis, sosiologis, kultural, politis, maupun keilmuan, kaum perempuan pada waktu itu belum mendapat tempat yang selayaknya dalam arus penulisan kitab kuning.

Latar belakang kehidupan keluarga, pendidikan dan karier intelektual, *setting* sosial, politik, kultural, dan religio-intelektual, boleh jadi dapat memperjelas posisi intelektual Fatimah. Fatimah lahir dan dibesarkan dalam keluarga terdidik. Kakeknya, Syekh Muhammad Arsyad, adalah salah seorang ulama terkenal di Nusantara. Bapaknya, Syekh Abdul Wahab, juga merupakan ulama ternama dan putra raja dari tanah Bugis. Di lingkungan keluarga besar ulama ini ia mendapatkan pendidikan dan pengajaran dalam berbagai cabang disiplin ilmu, termasuk bahasa Arab, ilmu tafsir, ilmu hadis, ushuluddin, dan fikih. Setelah menguasai berbagai cabang disiplin ilmu tersebut ia kemudian diberi izin untuk mengajar agama bagi kaum perempuan. Penguasaan Fatimah yang sangat baik terhadap berbagai disiplin ilmu agama bahkan dikatakan menjadi tonggak penting kemunculan para ulama di kawasan Kalimantan.

Kondisi sosio-politik di Kesultanan Banjar selama masa hidup Fatimah (sekitar 1775-1828 M) ditandai dengan dinamika internal yang menarik. Kesultanan Banjar diperintah oleh para sultan yang semuanya laki-laki, mereka secara berturut-turut adalah Sultan Tahmîdullâh II (1761-1801), Sultan Sulaimân (1801-1825), dan Sultan Adam (1825-1857). Di sisi lain, peran istri sultan dalam pemerintahan cukup menonjol, terutama pada masa Sultan Adam. Ia sangat patuh kepada istri permaisuri, Nyai Ratu Kemala Sari. Di istana kerajaan terdapat sebuah Dewan Istana yang diketuai secara nominal oleh Sultan Adam, tetapi dalam praktiknya dikendalikan oleh Ratu Kemala Sari. Dalam pemerintahannya, Sultan Adam didampingi oleh Sultan Muda Abd al-Rahmân. Sultan Muda ini juga sangat dipengaruhi oleh istrinya, Nyai Aminah.

Sementara itu, kondisi sosio-kultural pada waktu yang sama menunjukkan fenomena yang menarik. Secara umum masyarakat Banjar menganut budaya patriarki, meskipun tidak sekuat dengan yang dipraktikkan di Timur Tengah. Namun di sisi lain, di kalangan masyarakat Banjar juga dikenal sebuah “hukum

adat perpantangan", yang mengatur pembagian harta secara seimbang antara suami dan istri ketika terjadi perceraian atau kematian. Hal ini dilatarbelakangi oleh konteks sosio-ekonomi masyarakat Banjar bahwa sumber ekonomi keluarga diperoleh dari hasil kerja sama antara suami dan istri. Begitupun kondisi religio-intelektual mengalami perkembangan yang pesat, ditandai dengan hadirnya para ulama senior, seperti Syekh Muhammad Arsyad (w. 1812 M), Syekh Muhammad Nafis (w. 1812 M), Syekh Abdul Wahab (w. 1786 M), dan Syekh Abd al-Hamid Abulung, disusul kemudian para ulama yang lebih muda, seperti Mufti Muhammad As‘ad, Mufti Jamâluddîn (w. 1863 M), dan Fatimah binti Abdul Wahab (w. 1828 M) sendiri.

Secara garis besar kitab *Parukunan Melayu* karya Fatimah binti Abdul Wahab berisi uraian singkat tentang rukun iman (tauhid) dan rukun Islam (fikih). Di bidang tauhid, pemikiran Fatimah secara tegas mengikuti aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, terutama Asy‘ariyah, yang mengakui keberadaan enam rukun iman, yakni: percaya kepada Allah; percaya kepada para malaikat-Nya; percaya kepada kitab-kitab-Nya; percaya kepada para pesuruh-Nya; percaya kepada Hari Kemudian; percaya kepada untung baik dan buruk dari Allah swt. Sedangkan di bidang fikih, pemikiran Fatimah secara jelas mengikuti mazhab Syafi‘i yang materi pembahasannya meliputi: hukum air; najis dan cara menghilangkannya; hukum buang air dan istinja; suatu yang mewajibkan mandi, fardu mandi, sunah, dan makruhnya; syarat mengambil air sembahyang, sunah, dan makruhnya; syarat sembahyang; tata cara sembahyang; suatu yang membatalkan sembahyang dan yang makruhnya; sembahyang sunah; sembahyang qasar dan jamak; syarat hukum puasa; syarat wajib puasa Ramadan; suatu yang mengharuskan berbuka puasa; sunah puasa; jimak di bulan Ramadan; puasa sunah; dan lain-lain.

Analisis wacana kritis terhadap beberapa butir pemikiran Fatimah mengantarkan pada suatu kesimpulan bahwa tidak ada hal yang benar-benar khas dalam pemikiran Fatimah, yang dapat mencerminkan perspektif seorang penulis perempuan di dalamnya. Bahkan, kebanyakan pemikiran Fatimah terlihat hanya mengulangi pendapat yang sudah ada sebelumnya, terutama dari al-Sayyid ‘Alawî ibn Abî Bakr al-Syâfi‘î, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, maupun Syekh Nur al-Din al-Raniri. Hal itu bukan berarti tidak muncul perspektif yang lebih ramah terhadap perempuan. Sebagian pemikiran Fatimah di bidang tauhid dan fikih diakui memiliki perspektif yang lebih ramah terhadap perempuan. Namun, berdasarkan analisis intertektualitas, pemikiran itu ternyata bukan khas dari

Fatimah, melainkan disalin atau dikutip dari pendapat para ulama terdahulu. Dengan demikian, pada level praktik kewacanaan (*discourse practice*) pemikiran Fatimah secara umum mempunyai derajat antarkewacanaan yang rendah. Menurut teori wacana, tingkat antarkewacanaan yang rendah menandakan reproduksi tatanan yang telah mapan (kontinuitas).

Dari temuan tersebut dapat memunculkan persoalan lebih lanjut terkait dengan keaslian (orisinalitas) wacana yang ditampilkan Fatimah binti Abdul Wahab. Namun, sesungguhnya belum ada karya di bidang tauhid ataupun fikih yang benar-benar orisinal, karena setiap karya ditulis berdasarkan dan minimal terinspirasi oleh karya-karya sebelumnya. Sumbangan intelektual Fatimah dalam wacana ini bukan terletak pada orisinalitas gagasan yang ditampilkan, tetapi pada kemampuannya untuk menyusun karya dalam bahasa yang sederhana dan mudah dipahami oleh orang yang baru belajar agama sekalipun, sehingga karyanya cepat tersebar luas di kalangan komunitas muslim Melayu-Nusantara, bahkan di beberapa komunitas Melayu di Asia Tenggara.

B. Rekomendasi

Studi ini diakui merupakan langkah awal untuk mengungkap lebih jauh peran ulama perempuan dalam tradisi penulisan kitab kuning. Karena itu, masih tersisa sejumlah persoalan krusial yang perlu dikaji dan ditindaklanjuti para peneliti lainnya. Ulama perempuan yang dijadikan sebagai subjek studi secara jelas hanya terfokus pada Fatimah binti Abdul Wahab. Padahal, selain Fatimah, barangkali terdapat sejumlah ulama perempuan lainnya yang memiliki karya intelektual dan layak dijadikan subjek penelitian. Penelitian semacam ini bukan mustahil akan menghasilkan temuan yang mengejutkan dan dapat mengoreksi pandangan keliru tentang sumbangan perempuan, sekaligus menunjukkan bahwa sumbangan perempuan lebih besar dari apa yang diduga banyak orang selama ini.

Terlebih lagi pada abad modern ini, kondisi sosio-politik, kultural, dan religio-intelektual masyarakat muslim sudah banyak mengalami perubahan. Meskipun pengaruh budaya patriarki masih tertancap kuat, di kalangan umat Islam sendiri sudah mulai muncul cara pandang yang lebih responsif gender dan menerima kehadiran perempuan sebagai penulis kitab atau karya keagamaan secara otonom. Hal itu ditandai dengan munculnya nama-nama penulis perempuan, seperti ‘Â’isyah ‘Abd al-Rahmân bint Syâthi’, Nazira Zein-ed-Din, Nawal El Saadawi, Amina Wadud Muhsin, Fatima Mernissi, Yvonne Y. Haddad,

Riffat Hassan, Asma Barlas, Leila Ahmed, Haideh Moghissi, Zakiah Daradjat, Musdah Mulia, Chuzaimah Tahido Yanggo, Zaitunah Subhan, Nurjannah Ismail, Istibsyaroh, dan lain-lain.

Dalam studi ini, selain diterapkan metode historis, juga digunakan teknik analisis wacana kritis (*critical discourse analysis-CDA*) untuk mengetahui identitas sebenarnya penulis kitab *Parukunan Melayu*. Analisis wacana yang umumnya diterapkan pada analisis teks media tentu mempunyai keterbatasan-keterbatasan jika digunakan untuk menganalisis teks-teks keagamaan, khususnya teks kitab kuning, yang mempunyai karakteristik berbeda dengan teks media. Melalui analisis wacana, penelitian ini belum berhasil membuktikan secara meyakinkan bahwa kitab ini ditulis oleh seorang ulama perempuan (Fatimah binti Abdul Wahab). Karena itu, masih diperlukan teknik analisis lainnya seperti analisis filologis yang boleh jadi akan dapat menjawab secara lebih akurat tentang identitas sebenarnya penulis kitab *Parukunan Melayu*.

C. Refleksi ke Depan: Ulama Perempuan Nusantara Pasca Fatimah binti Abdul Wahab

Kehadiran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam tradisi dan transmisi keilmuan Islam di wilayah Melayu-Nusantara merupakan prestasi yang fenomenal. Bahkan, sampai abad XVIII/XIX di seantero wilayah dunia Islam sulit ditemukan ulama-ulama perempuan yang tercatat sebagai penulis kitab kuning. Sejauh ini, memang terdapat banyak ulama perempuan yang mempunyai peranan penting dalam dunia keilmuan Islam, misalnya di bidang hadis, fikih, dan tasawuf. Hanya saja, tidak ada seorang pun dari mereka yang dilaporkan telah memproduksi teks-teks keagamaan secara tertulis yang dapat diakses hingga masa kini.

Sayangnya prestasi fenomenal yang pernah diukir Fatimah binti Abdul Wahab tersebut seakan terlupakan bagaikan “mutiara yang hilang” di latar belakang kesejarahan. Figur Fatimah sebagai penulis kitab *Parukunan Melayu* seolah berada dalam suatu posisi antara ‘ada’ dan ‘tiada’, atau lebih tepatnya—meminjam istilah Farha Ciciek—‘ada’ tetapi ‘ditiadakan’.[1] Meski demikian, Fatimah telah memberikan pelajaran berharga bagi generasi masa kini. Melalui

[1] Farha Ciciek, “Syaikhah Fatimah Al Banjari: ‘Ada’ tetapi ‘Ditiadakan’”, *Swara Rahima*, no. 34, th. XI, Maret 2011, h. 29.

karya tulisnya, ia telah merintis sebuah tradisi baru pada zamannya, menegaskan penolakan terhadap pengobjekan dan diskriminasi terhadap perempuan.[2]

Sepeninggal Fatimah binti Abdul Wahab, keterlibatan kaum perempuan dalam dunia keilmuan dan pendidikan Islam justru mengalami penurunan dan akhirnya menghilang, kemudian baru bangkit kembali pada abad XX. Ahmad Basuni memberikan gambaran yang menarik mengenai pasang surut pendidikan bagi kaum perempuan pada masa Syekh Muhammad Arsyad—saat Fatimah menimba ilmu—dan masa-masa sesudahnya. Ia pun menulis:

> "Njatalah, beliau berkehendak, bukan sadja kaum laki2 jang perlu dipenuhi otak dan dadanja dengan 'ilmu dan hikmat, tetapi kaum ibu dan puteri, jang menjadi pengasuh anak2, djangan dibiarkan tertinggal dibelakang. Djika kaum laki2 mesti pandai, maka perempuanja harus tjerdas. Dengan demikian terdapatlah susunan masjarakat dirumah tangga jang harmonis dan masjarakat bernegeri jang sewazan dalam segala perkara.
>
> Beliau sudah insaf lebih dahulu, bagaimana perlunja kaum wanita diberi sandjata 'ilmu, hikmat dan adab itu, diberi kesempatan menempuh medan ketjerdasan, bukan hanja semata-mata pandai merasai tawar asinja gulai dan masakan didapur sadja.
>
> Sajang, tjonto dan teladaan jang beliau berikan itu dalam beberapa waktu lamanja hilang larut dibawa arus kali Tabalong, Negara, Martapura dan Barito.
>
> Dan.....sekarang sjukurlah. Awan kekolotan telah makin mulai tersisih djuga. Orang2 tua kita sudah banjak jang membukakan pintu bagi anak2 perempuanja buat keluar rumah menuntut 'ilmu."[3]

Dari kutipan di atas, secara jelas diperoleh gambaran tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam memperoleh hak pendidikan. Kaum perempuan yang menjadi pengasuh bagi anak-anaknya tidak boleh tertinggal dari kaum laki-laki. Jika kaum laki-lakinya pandai, maka kaum perempuannya juga harus cerdas. Dengan demikian, akan terbentuk tata kehidupan rumah tangga yang harmonis dan tata kehidupan bernegara yang setara (sewazan) dalam berbagai bidang. Namun, contoh dan teladan yang baik itu kemudian menghilang, seakan larut dibawa arus sungai Tabalong, Negara, Martapura, dan Barito. Barulah pada era sekarang (abad modern) kondisi tersebut mulai berubah, para orang tua sudah banyak yang memberikan kesempatan kepada para putrinya untuk menuntut ilmu.

---

[2] Farha Ciciek, "Syaikhah Fatimah", h. 30.

[3] Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar: M. Arsjad Bandjar Surgi Hadji Basar Kalampajan*, (Kandangan: P.B. Musjawaratutthalibin, 1954), h. 23.

Setelah beberapa waktu lamanya mengalami stagnasi, reproduksi ulama perempuan menemukan momentumnya kembali pada abad XX. Rahmah el-Yunusiyah (1900-1969) barangkali dapat disebut sebagai perempuan muslim pertama di awal abad XX yang secara tegas menyuarakan perlunya kemajuan untuk kaum perempuan, terutama di Sumatera Barat. Untuk mewujudkan cita-cita tersebut, pada 1 November 1923, dengan dukungan Zainuddin Labay el-Yunusy, Rahmah mendirikan sekolah khusus perempuan, Diniyah School Putri (*Madrasah Diniyah li al-Banat*). Sekolah ini sengaja dirancang untuk memberi pendidikan, dan selanjutnya meningkatkan derajat kaum perempuan. Rahmah, seperti halnya R.A. Kartini, menyadari bahwa kaum perempuan telah lama hidup di alam keterbelakangan, dibanding kaum laki-laki. Atas dasar itu, Rahmah melihat faktor pendidikan menjadi satu sarana utama bagi peningkatan posisi perempuan. Dalam kaitan inilah Rahmah mengabdikan hidupnya untuk membangun dan mengembangkan pendidikan Islam untuk kaum perempuan. Baginya, masalah keterbelakangan kaum perempuan berakar pada persoalan pendidikan.[4]

Berkat kegigihannya memperjuangkan pendidikan bagi kaum perempuan, terutama melalui Diniyah School Putri, Rahmah el-Yunusiyah dianugerahi gelar *Syaikhah* oleh Senat Guru Besar Universitas al-Azhar, Mesir, pada 1957. Dengan gelar tersebut kedudukan Rahmah setara dengan Syeikh Mahmoud Syalthout, mantan Rektor al-Azhar. Gelar yang setara dengan doktor ini baru pertama kali diberikan kepada perempuan Indonesia. Bahkan, semua upayanya mengembangkan Diniyah School Putri telah memberikan inspirasi kepada Universitas al-Azhar untuk mendirikan *Kulliyat li al-Banat* alias perguruan tinggi khusus untuk perempuan.[5]

Tokoh perempuan lainnya yang layak disebutkan dalam jajaran ulama perempuan adalah Hj. Nonoh Hasanah. Ia dilahirkan di Tasikmalaya pada 1935, dari keluarga yang taat menjalankan agama dan mempunyai perhatian yang besar

---

[4] Jajat Burhanudin dan Oman Fathurahman (ed.), *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), h. 18-19. Lihat pula, Ajisman, Noveri, dan Lia Nuralia, *Rahmah El Yunusiyah: Tokoh Pembaharu Pendidikan dan Aktivis Perempuan di Sumatera Barat*, (Padang: Badan Pengembangan Kebudayaan dan Pariwisata Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 2002), h. 43-45.

[5] Junaidatul Munawaroh, "Rahmah el-Yunusiyah: Pelopor Pendidikan Perempuan", dalam Jajat Burhanudin (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 28-29; Erwin Y. Salim, "Sang Perintis: Doktor Perempuan Pertama", *Gatra*, No. 45-46 Tahun XV, 17-30 September 2009, h. 66; Magdalia Alfian, "Rahmah El Yunusiyah: Pioneer of Islamic Women Education in Indonesia, 1900 – 1960's", *Tawarikh*, vol. 4, th. 2012, h. 63.

terhadap pendidikan agama. Ayahnya mendorong seluruh putra putrinya untuk menuntut ilmu. Sejak kecil ia sudah mendapat pelajaran al-Qur'an dan dasar-dasar agama dari keluarganya. Pendidikan formal (SR) hanya diselesaikan sampai kelas empat. Setelah itu, ia terus menuntut ilmu dengan mengikuti pengajian di tempat-tempat yang jaraknya tidak terlalu jauh, misalnya belajar kepada K.H. Khaerudin di Cisaro. Selanjutnya, ia nyantri ke pesantren Cipasung yang dipimpin oleh KH. Ruhiyat. Di sinilah ia mendalami berbagai ilmu agama secara serius.

Kecerdasan Nonoh Hasanah semakin terasah di pesantren Cipasung ini. Ia menjadi salah satu santri yang paling cerdas di antara santri laki-laki dan perempuan. Hal itu terbukti dengan memenangkan sebuah perlombaan membaca kitab (*musabaqah tilawah kutub*) dan berpidato. Gurunya, KH. Ruhiyat, lalu mengangkat Nonoh menjadi asisten. Bersama KH. Ilyas Ruhiyat, putra KH. Ruhiyat, akhirnya Nonoh menjadi staf pengajar di pesantren Cipasung. Masa belajar Nonoh di pesantren Cipasung ditempuh dalam masa sembilan tahun, sampai akhirnya menikah dan pindah ke Cintapada.

Nonoh Hasanah bersama suaminya, Ahmad Dimyati, mendirikan pesantren putri Cintapada pada 23 Desember 1959. Pesantren Cintapada sebetulnya telah didirikan pada 1918 oleh almarhum KH. Dimyati, mertua Nonoh. Pada 1947, pesantren ini mengalami masa vakum (*fatrah*) karena kyai dan santrinya harus mengungsi akibat pengaruh revolusi fisik agresi Belanda II. Pada 1955, KH. Yusuf Fiqih (cucu KH. Dimyati), menghidupkan kembali pesantren Cintapada, dengan menerima santri laki-laki dan perempuan. Namun, setelah Ahmad Dimyati dan Nonoh—pewaris pesantren Cintapada—datang, kebijakan dirubah dengan hanya menerima santri perempuan. Pesantren itu kemudian diberi nama Pesantren Putri al-Hasanah Cintapada. Dalam proses belajar mengajar, ia berbagi tugas dengan suaminya. Hj. Nonoh mengajarkan agama yang bersumber dari kitab kuning, baik dalam bidang tauhid, fikih, tasawuf, nahu, sharaf, tafsir, maupun hadis. Sementara suaminya khusus mengajarkan bacaan al-Qur'an dan seluk beluknya. Ketika beliau wafat pada 1986, santri yang ada di pesantren sekitar 450 orang. Namun, jumlah alumni santrinya sekitar 8000 orang. Tercatat ada 42 pesantren yang tersebar di Jawa Barat yang didirikan oleh para alumninya, baik yang khusus untuk putri maupun putra-putri.[6]

---

[6] Wiwi Siti Sajaroh, "Hj. Nonoh Hasanah: Perintis Pesantren Putri di Jawa Barat", dalam Jajat Burhanudin (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia*, h. 350-366; Wiwi Siti Sajaroh, "K. Hj.

Selain dua nama tersebut di atas, terdapat sejumlah nama ulama perempuan lainnya, seperti Nyai Ahmad Dahlan, Hj. Rangkayo Rasuna Said, Sholihah A. Wahid Hasyim, Zakiah Daradjat, Suryani Thahir, Tutty Alawiyah, Aisyah Aminy, Hj. Hadiyah Salim, Rofiqoh Darto Wahab, Lutfiah Sungkar, dan Hj. Chamnah.[7] Mereka dengan keunggulan dan keahlian yang berbeda telah mendorong proses reproduksi lebih lanjut bagi kemunculan ulama perempuan, aktifis sosial-keagamaan, dan bahkan aktifis politik.[8] Di luar mereka, sebenarnya masih ada beberapa nama lagi, misalnya Hj. Suwa, Hj. Nafisah Sahal Mahfudh, Hj. Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, Hj. Chuzaimah Tahido Yanggo, Hj. Ruqayyah Maksum, Hj. Lilik Nur Kholidah, Hj. Dedeh Rosidah (Mama Dedeh), dan Hj. Qurrota A'yun.

Lebih lanjut, peluang kaum perempuan di Indonesia untuk merambah dunia keilmuan dan keulamaan jauh lebih besar dibanding rekan-rekan mereka di Timur Tengah. Perempuan muslim Indonesia tidak hanya bisa dan bebas memperoleh pendidikan tanpa harus mengalami pengucilan, tetapi juga untuk tampil di depan publik, tidak hanya terbatas pada publik perempuan, melainkan juga laki-laki.[9] Dengan bantuan fasilitas modern, ulama perempuan telah ikut berperan dalam pembentukan wacana keislaman di Indonesia. Ulama perempuan merupakan golongan yang semakin penting untuk terlibat dalam mendefinisikan Islam bagi umat muslim Indonesia. Kebanyakan ulama perempuan ini memulai karier sebagai penceramah di pengajian keagamaan yang diselenggarakan secara khusus untuk perempuan, pengajian majelis taklim. Pada gilirannya, beberapa di antara mereka bahkan muncul sebagai tokoh muslim terkemuka dan terlibat di bidang urusan keagamaan dan sosial-politik.[10]

Namun demikian, patut dicatat bahwa jumlah ulama perempuan belum sebanding dengan ulama laki-laki. Boleh jadi salah satu akar persoalannya adalah karena proses pembentukan wacana sejarah dalam Islam yang bersifat

---

Nonoh Hasanah: Perintis Pasantren Putri di Jawa Barat", *Swara Rahima*, no. 23, th. VII, Desember 2007, h. 32-34.

[7] Tentang biografi, pemikiran, dan kiprah mereka, lihat Jajat Burhanudin (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia*, h. 39-349.

[8] Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 158; Riri Khariroh, "Menegaskan Eksistensi Ulama Perempuan untuk Kemaslahatan Manusia", *Swara Rahima*, No. 34, Th. XI, Maret 2011, h. 11.

[9] Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer*, h. 158.

[10] Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2012), h. 395.

androcentic. Sejarah direkonstruksi oleh kaum laki-laki dan untuk kepentingan laki-laki. Dengan begitu, sejarah lebih mengesankan sejarahnya laki-laki (*his story*), bukan sejarahnya perempuan (*her story*). Struktur sosial budaya dan politik telah membuat perempuan memiliki akses yang sangat terbatas di ruang publik dan bahkan juga di dunia keilmuan. Sehingga wajar jika kemudian secara kuantitatif tidak banyak ulama perempuan yang dihasilkan. Dalam sejarah Islam, jika dibandingkan jumlah ulama laki-laki tentu lebih banyak daripada ulama perempuan karena mereka lebih banyak mendapatkan akses.[11] Untuk mengatasi kesenjangan tersebut, Kontowijoyo mengusulkan perlunya penulisan sejarah yang lebih berkeadilan, di mana laki-laki dan perempuan secara bersama mengambil peran di dalamnya. Inilah yang disebut dengan sejarah *androgynous*. Gambaran sejarah seperti ini dapat terwujud jika membangun dari bawah, yaitu dengan menuliskan sejarah perempuan sebanyak-banyaknya, untuk mengimbangi gambaran yang sekarang cenderung pada peranan kaum laki-laki.[12] Allah menciptakan manusia dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, namun mengapa sejarah hanya diciptakan oleh kaum laki-laki?

---

[11] Badriyah Fayumi, “Ulama itu Tak Hanya Mesti Pandai Agama, Namun Juga Aktor Perubahan Sosial”, wawancara oleh Riri Khariroh, *Swara Rahima*, No. 34, Th. XI, Maret 2011, h. 14.

[12] Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 110.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Masykuri, dan Mun’im A. Sirry. “Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih”, dalam Ali Munhanif (ed.). *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Abdullah, Taufik *et al.* (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

Abdullah, H.W. Muhd. Saghir. *Syeikh Muhd. Arsyad al-Banjari: Matahari Islam*. Mempawah: Pondok Fathonah, 1982.

______. “Mufti Jamaluddin al-Banjari: Ahli Undang-undang Kerajaan Banjar”. Http://sabrial.wordpress.com/2007/06/22/ diakes tanggal 07 September 2010.

______. “Syaikh Abdur Rahman Shiddiq al-Banjari: Mufti Kerajaan Inderagiri”, http://sabrial.wordpress.com/ diakses tanggal 01 September 2013.

Abdurrahman. “Undang-undang Sultan Adam dalam Perspektif Sejarah Hukum”. *Al-Banjari*, vol. 10, no. 2, Juli 2011.

Abu Sulaiman, Abdul Wahab Ibrahim. *Sistematika Penulisan Fikih dan Korelasinya menurut Madzhab Empat*. Terj. H. Sayid Agil Husin Al-Munawar. Semarang: Dina Utama, 1993.

Ahyat, Ita Syamtasiyah. *Kesultanan Banjarmasin Pada Abad Ke-19: Ekspansi Pemerintah Hindia Belanda di Kalimantan*. Tangerang Selatan: Serat Alam Media, 2012.

Ajisman, Noveri, dan Lia Nuralia. *Rahmah El Yunusiyah: Tokoh Pembaharu Pendidikan dan Aktivis Perempuan di Sumatera Barat*. Padang: Badan Pengembangan Kebudayaan dan Pariwisata Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 2002.

Alfian, Magdalia. “Rahmah El Yunusiyah: Pioneer of Islamic Women Education in Indonesia, 1900 – 1960’s”. *Tawarikh*, vol. 4, th. 2012.

Alfisyah. “Geneologi Gerakan Perempuan Banjar”. *Kandil*, No. 11, Th. III, November-Januari, 2006.

_______. “Penceramah: Potret Eksistensi “Tuan Guru Bibinian”. *Kandil*, No. 11, Th. III, November-Januari, 2006.

‘Alî, al-H̲ajj ‘Abd al-Rah̲mân ibn al-Hajj Muh̲ammad. *Risalah Rasam Perukunan*. Amuntai: al-Matabat̲ al-Rahmâniyah, t.th.

Anshary, A. Hafizh. “Muhammad Arsyad al-Banjari”, dalam Azyumardi Azra *et al.* (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

______. “Peranan Syekh Arsyad al-Banjari di Dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan”. *Khazanah*, Vol. I, No. 1, 2002.

______. "Islam di Selatan Borneo Sebelum Kerajaan Banjar". Makalah Orasi Ilmiah disampaikan pada Pembukaan Kuliah Semester Ganjil Tahun 2002/2003 IAIN Antasari. Banjarmasin: Institut Agama Islam Negeri Antasari, 2002.

Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Islâmiy: Naqd wa Ijtihâd*. London: Dâr al-Sâqiy, 1990.

Asmuni, Fahrurraji *et al. Cerita Datu-datu Terkenal Kalimantan Selatan*. Kandangan: Sahabat, 2003.

Asyari, Suaidi. *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*. Terj. Mohamad Rapik. Yogyakarta: LKiS, 2010.

al-Âsyî, Muhammad ibn 'Abdillâh Bâ'îd. *Hukum Jarâh*. Singapura, Jedah: al-Haramain, t.th.

Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

______. *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antarumat*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002.

______. "Biografi Sosial-intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Historiografi", dalam Jajat Burhanudin (ed.). *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

______. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.

______. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.

______ dan Oman Fathurrahman. "Jaringan Ulama", dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

Banjar, 'Abd al-Rasyîd. *Perukunan Basar Melayu*. T.t.: Dua Tiga, 1993.

al-Banjari, Jamâluddin ibn al-Marhûm al-'Âlim al-Fâdhil al-Syaikh Muhammad Arsyâd. *Parukunan*. Singapura, Jedah: al-Haramain, t.th.

Banjarî, Syekh 'Abd al-Rahmân Shiddîq ibn Haji Muhammad 'Afîf. *Syajarat al-Arsyadiyyah*. Singapura: Mathba'ah Ahmadiyyah, 1356 H.

al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad. *Sabîl al-Muhtadîn li al-Tafaqquh fî Amr al-Dîn*. Mesir: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1276 H.

Basuni, Ahmad. *Djiwa jang Besar: M. Arsjad Bandjar Surgi Hadji Besar Kalampajan*. Kandangan: P.B. Musjawaratutthalibin, 1954.

______. *Nur Islam di Kalimantan Selatan: Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan*. Surabaya: Bina Ilmu, 1986.

Burhanudin, Jajat (ed.). *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

______. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012.

______. “Tradisi Keilmuan dan Intelektual”, dalam dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

______ dan Oman Fathurahman (ed.). *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Buseri, Kamrani, Humaidy, dan Ahmad Juhaidi. “Islam dan Keragaman Budaya Lokal di Kalimantan”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Bandung: Mizan, 2006.

van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

______. “Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning”, dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.). *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS, 1993.

______. “Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning: Catatan untuk Masdar F. Mas’udi”. Http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kitab_kuning_dan_perempuan.htm, diakses tanggal 07 September 2010.

______. “Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu”. Http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kitab_kuning.htm, diakses tanggal 27 September 2010.

Ciciek, Farha. “Syaikhah Fatimah Al Banjari: ‘Ada’ tetapi ‘Ditiadakan’”. *Swara Rahima*, no. 34, th. XI, Maret 2011.

Dahlan, Bayani, Rabiatul Aslamiyah, dan Isra Hajiri. “Studi Naskah Kitab Barencong Datu Sanggul”. Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2007.

Daud, Alfani. *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.

______. “Islam dalam Masyarakat Banjar”. Http://syamsulrahmi.blogspot.com/2011/02/islam-dalam-masyarakat-banjar.html, diakes tanggal 24 Agustus 2013.

Daudi, Abu. *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*. Martapura: Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar (Yapida), 2003.

Dean, Jodi. *Solidarity of Strangers: Feminism After Identity Politics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996.

Djamil, Abdul. *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa’i Kalisalak*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Fayumi, Badriyah. “Ulama itu Tak Hanya Mesti Pandai Agama, Namun Juga Aktor Perubahan Sosial”, wawancara oleh Riri Khariroh. *Swara Rahima*, No. 34, Th. XI, Maret 2011.

Ferdhi, Gamal dan Rumadi. “Menanam Gerakan Menuai Kesetaraan”, dalam Gamal Ferdhi (ed.). *Ragam Ekspresi Islam Nusantara*. Jakarta: The Wahid Institute, 2008.

Fuad, Mahsun. *Hukum Islam di Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

al-Ghazzî, al-Syaikh Muhammad ibn Qâsim. *Fath al-Qarîb al-Mujîb*. Singapura, Jedah, Indonesia: al-Haramain, t.th.

de Graaf, H. J. dan Th. Pigeaud. *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti dan KITLV, 2003.

Hadi, Abdul WM. “Islam di Indonesia dan Transformasi Budaya”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Bandung: Mizan, 2006.

Hamim, Thoha. “Kata Pengantar”, dalam Ali Munhanif (ed.). *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Hanifa, Afriza. “Ulama Indonesia yang Mengajar di Masjidil Haram (1)”. Http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/13/03/15/mjpdsz-ulama-indonesia-yang-mengajar-di-masjidil-haram-1, diakses tanggal 01 September 2013.

Hapip, Abdul Djebar. *Kamus Banjar-Indonesia*. Banjarmasin: PT. Grafika Wangi Kalimantan, 2001.

Harisuddin, Ahmad. “Fikih Sufistik dalam *Risalah Rasam Parukunan*”. *al-Banjari*, vol. 9, no. 1, Januari 2010.

Hasan, Ahmadi. *Adat Badamai: Interaksi Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Banjar*. Banjarmasin: Antasari Press, 2007.

Hassan, Abdullah Zaidi. “Syaikh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari: *‘Allamah* Unggul Rantau Melayu”. Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara, 25-26 November 2011.

Hasyim, Syafiq. *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective*. Jakarta: Solstica Publishing, 2006.

______. *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.

______. “Gambaran Tuhan yang Serba Maskulin: Perspektif Gender Pemikiran Kalam”, dalam Ali Munhanif (ed.). *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Ibn Hanbal, Ahmad. *al-Musnad*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1416 H/1995 M.

Ibn Sa‘ad, Muhammad ibn Manî‘ al-Zuhrî. *al-Thabaqât al-Kubrâ*. Kairo: Maktabat al-Khanjî, 1421 H/2001 M.

______. *Purnama Madinah: 600 Sahabat Wanita Rasulullah Saw. Yang Menyemarakkan Kota Nabi*. Terj. Eva Y. Nukman. Bandung: Al-Bayan, 1997.

Ibn Yahyâ, 'Utsmân ibn 'Abdillâh ibn 'Aqîl. *Sifat Dua Puluh*. Surabaya: Maktabat Muhammad ibn Ahmad Nabhân wa Aulâduh, t.th.

Ideham, M. Suriansyah *et al*. *Urang Banjar dan Kebudayaannya*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2005.

Ilhamuddin. "Kesultanan Banjar", dalam Azyumardi Azra *et al*. (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

Jamalie, Zulfa dan Syaiful Hadi. "Mengungkap Riwayat dan Perjuangan Dakwah Syekh Abdul Wahab Bugis". *Khazanah*, Vol. IV, No. 01, Januari-Februari 2005.

______. "Telaah Sejarah dan Kandungan 'Kitab Parukunan Fatimah'". Http://zulfajamalie.blogdetik.com/tag/karya-ulama/ diakeses tanggal 06 September 2010.

______. "Riwayat dan Perjuangan Dakwah Syekh Abdul Wahab Bugis di Tanah Banjar". Http://bagampiran.blog.com/200709/11/riwayat-dan-perjuangan-dakwah-syekh-abdul-wahab-bugis-di-tanah-banjar/ diakses tanggal 28 September 2010.

Jorgensen, Marianne W. dan Louise J. Philiphs. *Analisis Wacana: Teori dan Metode*. Terj. Imam Suyitno, Lilik Suyitno, dan Suwarno. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Juhaidi, Ahmad. "Untuk Kartini di Tanah Banjar". Http://ahmad-juhaidi.blogspot.com/2009/05/untuk-kartini-di-tanah-banjar-html, diakses tanggal 21 Juli 2010.

Kamaruddin, Junaidi *et al*. *Manakib Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya*. Kandangan: Sahabat, 2003.

Karim, Abdullah, Saifuddin, Norlaila. *Mejelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala*. Yogyakarta: Ardana Media, 2010.

Khariroh, Riri. "Menegaskan Eksistensi Ulama Perempuan untuk Kemaslahatan Manusia". *Swara Rahima*, no. 34, th. XI, Maret 2011.

Kuntjara, Esther. *Gender, Bahasa, dan Kekuasaan*. Jakarta: Gunung Mulia, 2003.

Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya Batas-batas Pembaratan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Lubis, Nabilah. *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologis*. Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001.

Mahmudi, Zaenul dan Imam Safe'i. "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.). *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.

Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.). *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.

Mas'udi, Masdar F. "Reinterpretasi Ajaran Islam tentang Perempuan", dalam Lily Zakiyah Munir (ed.). *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan, 1999.

______. "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning", dalam Masour Fakih *et al. Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

Mulyati, Sri. *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Mufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana, 2006.

Munawaroh, Junaidatul. "Rahmah el-Yunusiyah: Pelopor Pendidikan Perempuan", dalam Jajat Burhanudin (ed.). *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Munhanif, Ali (ed.). *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Nasution, Harun *et al*. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 2002.

Nawawi, Ramli (ed.). *Sejarah Pendidikan Daerah Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1992/1993.

______. "Perkembangan Islam di Kalimantan Selatan Sampai Akhir Abad ke-18". Http://ramlinawawiutun.blogspot.com/2009/04/perkembangan-islam-di-kalimantan.html, diakses tanggal 23 Agustus 2013.

Nooedin, Edriana. *Politik Identitas Perempuan Aceh*. Jakarta: Women Research Institute, 2005.

Nurbakhsh, Javad. *Wanita-wanita Sufi*. Terj. MS. Nasrullah dan Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 1416 H/1996 M.

Pijper, G.F. *Fragmenta Islamica*. Leiden: E.J. Brill, 1934.

Poesponegoro, Marwarti Djoened dan Nugroho Notosusanto. *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.

Rofiah, Nur. "Bahasa Arab sebagai Akar Bias Gender dalam Wacana Islam". Makalah dipresentasikan dalam *Annual Conference Kajian Islam* di Grand Hotel Lembang, 26-30 November 2006.

Rahmadi *et al. Manakib Karya Ulama Banjar: Penelusuran Pemikiran Sosio-Mistis*. Banjarmasin: Antasari Press, 2007.

______. *Jaringan Intelektual Ulama Banjar Abad XIX dan XX*. Banjarmasin: Antasari Press, 2010.

______. "Jaringan Intelektual Ulama Keturunan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", *Al-Bajari*, vol. 9, no. 2, Juli 2010.

______, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid. *Islam Banjar: Dinamika dan Tipologi Pemikiran Tauhid, Fiqih, dan Tasawuf*. Banjarmasin: Antasari Press, 2012.

al-Raniri, Syekh Nur al-Dîn. *Shirath al-Mustaqim.* Mesir: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1276 H.

Ras, Johannes Jacobus. *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Historiography*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Ricklefs, M. C. *Sejarah Indonesia Modern: 1200-2004*. Terj. Satrio Wahono dkk. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007.

Roded, Ruth. *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*. Terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1995.

Rumadi. *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Departemen Agama RI, 2007.

Safwan, Abu Nazla Muhammad Muslim. *100 Tokoh Kalimantan*. Kandangan: Penerbit Sahabat, 2007.

Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah. "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning: Studi Historis dan Tekstual atas Kitab *Parukunan Melayu*". Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2008.

______. "Peranan Fathimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Sejarah Pendidikan Perempuan di Kalimantan". *Al-Banjari*, vol. 8, no. 2, Juli 2009.

Sajaroh, Wiwi Siti. "Hj. Nonoh Hasanah: Perintis Pesantren Putri di Jawa Barat", dalam Jajat Burhanudin (ed.). *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

______. "K. Hj. Nonoh Hasanah: Perintis Pasantren Putri di Jawa Barat". *Swara Rahima*, no. 23, th. VII, Desember 2007.

Salim, Hairus. "Islam Banjar, Relasi Antar Etnik, dan Pembangunan", dalam Th. Sumartana *et al.* (ed.). *Kisah dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi, dan Pembangunan*. Yogyakarta: Interfidei, 1996.

Shabir, Muslich. *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tentang Zakat*. Bandung: Nuansa Aulia, 2005.

Sjamsuddin, Helius. *Pegustian dan Temenggung: Akar Sosial, Politik, Etnis, dan Dinasti Perlawanan di Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah 1859-1906*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.

al-Sulamî, Abû 'Abd al-Rahmân. *Sufi-Sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 2004.

Sumartana, Th. *et al.* (ed.). *Kisah dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi, dan Pembangunan*. Yogyakarta: Interfidei, 1996.

Suriadi, Ahmad. *Percaturan Otoritas Ulama dan Raja Banjar Pada Abad XIX*. Semarang: Rasail Media Group, 2009.

Suryanegara, Ahmad Mansur. *Api Sejarah*. Bandung: Salamadani, 2009.

Suyanto AW dan Sri Puji Asututi. "Stereotip Perempuan dalam Bahasa Indonesia dalam Ranah Rumah Tangga.

Http://staff.undip.ac.id/sastra/suyanto/2010/07/30/stereotip-perempuan-dalam-bahasa-indonesia/ diakses tanggal 31 Agustus 2010.

Syukur, M. Asywadie. *Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*. Banjarmasin: Comdes, 2009.

______, Syafruddin, Syarifuddin. "Kritik Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari terhadap Beberapa Kepercayaan Masyarakat Banjar". Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 1999.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Basar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.

Tim Sahabat. *27 Ulama Berpengaruh Kalimantan Selatan*. Kandangan: Penerbit Sahabat, 2010.

Tsing, Anna Lowenhaupt. *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi pada Masyarakat Terasing*. Terj. Achmad Fedyani Saifuddin, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1998.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.

______. "Metode Penelitian Perspektif Jender tentang Literatur Islam", dalam Munawar Ahmad dan Saptoni, *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogya*. Yogyakarta: SUKA Press, 2007.

Usman, H.A. Gazali *et al. Sejarah Banjar*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2003.

Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Wahib, Wawan G.A. "Otonomi Perempuan dalam Beribadah (Kasus Puasa Sunnah)", dalam Mochamad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (ed.). *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis Misoginis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.

Waryono. "Perbedaan Air Seni Anak Laki-laki dan Perempuan", dalam Mochamad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (ed.). *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis Misoginis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Zamzam, Zafry. *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjary: Ulama Besar Juru Dakwah*. Banjarmasin: Penerbit Karya, 1979.

Zen, Fathurin. *NU Politik: Analisis Wacana Media*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zuhairini *et al. Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 2008.

Biodata Penulis

Dr. Saifuddin, M.Ag. lahir di Madiun pada 21 Agustus 1971. Pendidikan pertama ditempuh di MI Thoriqul Huda (dalam lingkungan Pondok Pesantren Tambak Boyo) Ngrawan, Dolopo, Madiun, lulus tahun 1984. Pendidikan menengah pertama diselesaikan di MTsN Doho, Dolopo, Madiun, tamat 1987. Ia kemudian melanjutkan ke Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Jember, tamat tahun 1990. Pendidikan jenjang S.1 ditempuhnya di Jurusan Tafsir-Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang, lulus tahun 1995 dengan predikat *cumlaude* dan sebagai wisudawan terbaik II. Jenjang Magister (S.2) ditempuhnya di Program Pasca Sarjana IAIN (sekarang UIN) Alauddin Makassar, lulus tahun 1997. Sedangkan pendidikan jenjang Doktor (S.3) diselesaikannya di Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, tamat tahun 2007 dengan judul disertasi "Tadwîn Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam."

Semasa mahasiswa, ia aktif dalam kegiatan intra kampus antara lain: anggota Senat Mahasiswa Fakultas (SMF) Ushuluddin (1991-1993); anggota pleno Senat Mahasiswa Institut (SMI) IAIN Walisongo Semarang (1992-1993); Wakil Ketua UKM Asuransi

Mahasiswa Mu'awanah (1992-1993); Ketua Badan Perwakilan Mahasiswa Fakultas (BPMF) Ushuluddin (1993-1995); dan Redaktur Pelaksana Majalah Idea (1993-1995). Dalam kegiatan ekstra kampus, ia antara lain menjadi Ketua Ikatan Keluarga Arek-arek Jawa Timur (IKA-JATIM) Komisariat Walisongo Semarang (1993-1995), Wakil Sekretaris Pengurus Rayon PMII Ushuluddin (1992-1993); dan Koordinator Bidang Pengkaderan dan Ketua II Pengurus Cabang PMII Semarang (1994-1995).

Kini ia menjadi staf pengajar pada Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Program Magister (S2) dan Doktor (S3) Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin, dan dosen luar biasa pada STAI Al-Falah Banjarbaru. Ia pernah menduduki jabatan sebagai Ketua Prodi Filsafat Islam Pascasarjana IAIN Antasari (2008-2011), Ketua Jurusan Tafsir-Hadis (sekarang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (2013-sekarang); Ketua Pengelola Program Khusus Ulama (PKU) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (2013-sekarang); dan Ketua Pengelola Program Khusus Kajian Keislaman (PKKJ) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (2013-2014). Selain itu, ia juga pernah menjadi anggota Pengurus Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari (2007-2011) dan kordinator Bidang Sosial Budaya Lembaga Bahtsu Masa'il al-Ummah IAIN Antasari (2009). Di bidang penerbitan ia menjadi Penyunting Ahli pada Jurnal al-Mu'adalah Pusat Studi Gender IAIN Antasari (2008-2012) dan Ketua Penyunting pada Jurnal al-Banjari Pascasarjana IAIN Antasari (2009-2012). Sedangkan di luar kampus, ia aktif sebagai Katib Syuriah Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Kalimantan Selatan (2012-2017).

Di luar kegiatan mengajar, ia juga aktif menulis buku dan melakukan penelitian. Buku yang telah diterbitkan antara lain: Tadwin Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam (Banjarmasin: Antasari Press, 2008); Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala (Yogyakarta: Ardana Media, 2010); Studi

Kritis Kesahihan Hadis dalam Kitab Tuhfah ar-Raghibin (Banjarmasin: Antasari Press, 2011); Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011); Ulama Perempuan, Ideologi Patriarki, dan Penulisan Kitab Kuning: Studi Peran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu (Banjarmasin: Antasari Press, 2013); Peta Kajian Hadis Ulama Banjar (Banjarmasin: Antasari Press, 2014). Sedangkan karya penelitian yang telah dihasilkan antara lain: "Pendekatan Sains dalam Kritik Matan Hadis" (Penelitian Tesis IAIN Alauddin Makassar, 1997); "Tadwîn Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam" (Penelitian Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007); "Tafsir Relasi Gender di Nusantara: Perbandingan Tarjuman al-Mustafid Karya Abd al-Ra'uf Singkel dan Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab" (Penelitian Kompetitif Kementerian Agama, 2008); "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning: Studi Historis dan Tekstual atas Kitab Parukunan Melayu" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2008); "Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2009); "Ulama Perempuan, Ideologi Patriarki, dan Penulisan Kitab Kuning: Studi tentang Peran Fathimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu" (Penelitian Kompetitif Kementerian Agama, 2010); "Kajian Hadis dalam Kitab Tuhfah al-Raghibin karya Muhammad Arsyad al-Banjari" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2010); "Tarekat dan Intelektualitas: Studi atas Keterlibatan Kalangan Intelektual dalam Tarekat Tijaniyah di Banjarmasin" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2011); "Hadis-Hadis 'Misoginis' dalam Persepsi Ulama Perempuan Kota Banjarmasin" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2012); "Peta Kajian Hadis Ulama Banjar" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2013); "Model Pengembangan Kurikulum Jurusan Tafsir Hadis dalam Merespons Tantangan Masa Kini" (Penelitian Pengembangan Jurusan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari,

2013); "Persepsi Ulama Kota Banjarmasin terhadap Hak-hak Reproduksi Perempuan" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2014).

Selain dalam bentuk buku dan laporan penelitian, ia juga aktif menulis artikel di berbagai jurnal ilmiah. Di antara artikel yang telah dipublikasikan: "Tafsir Transformatif al-Qur'an: Membangkitkan Visi Profetis Kitab Suci untuk Transformasi Sosial", dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188). Vol. 6, No. 2, Juli 2007; "Membongkar Hegemoni Fikih Patriarki", resensi buku dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari Banjarmasin (ISSN: 1979-3642), Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2008; "Tafsir Relasi Gender di Nusantara: Perbandingan Tarjuman al-Mustafid Karya Abd al-Ra'uf Singkel dan Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab", dalam Jurnal Istiqro' Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI (ISSN: 1693-0096), Vol. 08, No. 01, 2009; "Transmisi Hadis dan Kontribusinya dalam Pembentukan Jaringan Keilmuan dalam Islam" dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188), Vol. 8, No. 2, Juli 2009; "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning Parukunan Melayu", dalam Jurnal Tashwir Pusat Penelitian IAIN Antasari (ISSN 1412-6079), Vol. 3, No. 2, Juli-Desember 2009; "Peran Fathimah Binti Abdul Wahab Bugis dalam Sejarah Pendidikan Perempuan di Kalimantan", dalam Jurnal Al-Banjari Pascasarjana IAIN Antasari (ISSN: 1412-9507), Vol. 8, No. 2, Juli 2009; "Membongkar Hadis Misoginis, Meretas Jalan Kesetaraan Gender", dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari Banjarmasin (ISSN: 1979-3642), Vol. 2, No. 4, Juli-Desember 2009; "Mengungkap Kembali Peran Ulama Perempuan", dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari Banjarmasin (ISSN: 1979-3642), Vol. 3, No. 5, Januari-Juni 2010; "Peran Fathimah Binti Abdul Wahab Bugis

dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu”, dalam Jurnal Penelitian Keislaman IAIN Mataram (Terakreditasi B berdasarkan SK No.43/DIKTI/Kep/2008), Vol. 8, No.1, Desember 2010; “Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala”, dalam Jurnal Tashwir Pusat Penelitian IAIN Antasari (ISSN 1412-6079), Vol. 4, No. 2, Juli-Desember 2010; “Fiqh al-Hadits: Perspektif Historis dan Metodologis”, dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188), Vol. 11, No. 2, Juli 2012; “Tadwin Hadis dan Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam”, dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188), Vol. 12, No. 1, Januari 2013; “Hadis-hadis “Misoginis” dalam Persepsi Ulama Perempuan Kota Banjarmasin”, dalam Jurnal Mu’adalah Pusat Studi Gender dan Anak LP2M IAIN Antasari (ISSN 2354-6271), Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2013; “Peta Kajian Hadis Ulama Banjar”, dalam Jurnal Tashwir Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M IAIN Antasari (ISSN 2338-9702), Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2013; “Pergeseran Wacana Relasi Gender dalam Kajian Tafsir di Indonesia: Perbandingan Penafsiran ‘Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab”, dalam Jurnal Mu’adalah Pusat Studi Gender dan Anak LP2M IAIN Antasari (ISSN 2354-6271), Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2013.

Di luar karya-karya tulis ilmiah, artikel-artikel populernya juga pernah dimuat di Majalah Idea (majalah mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang), Tabloid Amanat (tabloid mahasiswa IAIN Walisongo Semarang), Harian Fajar (Makassar), Banjarmasin Post (Group Kompas), Radar Banjarmasin (Group Jawa Pos), dan Media Kalimantan (Banjarmasin).

Di tengah kesibukannya mengajar, meneliti, dan menulis, ia juga aktif mengikuti berbagai kegiatan forum ilmiah, baik tingkat lokal maupun nasional. Di antaranya ia pernah menjadi pemakalah pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS VIII) di

Palembang, 3-6 November 2008; pemakalah pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS IX) di Surakarta, 2-5 November 2009; dan terlibat secara aktif sebagai peserta, moderator pada sesi paralel, dan kontributor makalah pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS X) di Banjarmasin, 1-4 November 2010. Selain itu, ia juga menjadi pemakalah pada Seminar Regional "Fiqh al-Hadits: Upaya Kontekstualisasi Sunnah Rasulullah Saw." di Banjarmasin, 27 Oktober 2010; narasumber pada Seminar Transformasi Nilai-nilai Maulidurrasul dengan tema "Paradigma Islam Rahmatan lil 'Alamain" di Banjarbaru, 29 Januari 2014; dan narasumber pada Dialog Internasional "Urgensi Sastra Arab dalam Kajian Teks-teks Keagamaan" bersama Prof. Dustin Cowell (Universitas Wisconsin, AS) di Banjarmasin, 11 Januari 2015.